

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Derleyen
Hande Birkalan-Gedik

Sınırlar, İmajlar ve Kùltürler



Derleyen
Hande Birkalan-Gedik

Sınırlar, İmajlar ve Kùltürler

Antropolojik Açıdan Avrupa ve
Avrupalılığı Yeniden Düşünme

*dipnot

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SINIRLAR, İMAJLAR VE KÜLTÜRLER

***dipnot yayınları**

**Sınırlar, İmajlar ve Kùltürler: Antropolojik Açıdan Avrupa ve Avrupalılığı
Yeniden Düşünmek**

© Dipnot Yayınları, 2013

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

■■■■

Dipnot Yayınları 175; Antropoloji 4

ISBN: 978-605-4412-93-8

Sertifika No: 14999

1. Baskı: 2013/Ankara

■■■■

Derleyen: Hande Birkalan-Gedik

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Düzeltili: Ümit Özger

■■■■

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkeseñ Matbaacılık

İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40 Yenimahalle/ANKARA

Tel: (0312) 395 21 10

■■■■

Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Derleyen
Hande Birkalan-Gedik

Sınırlar, İmajlar ve Kùltùrler

Antropolojik Açıdan Avrupa ve Avrupalılığı Yeniden Düşünmek

*dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
<i>F. Belkıs Kümbetoğlu</i>	
Sunuş.....	11
<i>Hande Birkalan-Gedik</i>	
Halkbilime Adanmış Bir Ömür: Gürbüz Erginer	16
<i>M. Muhtar Kutlu</i>	
1 Avrupa ve Avrupalılığın Serüveni.....	23
<i>Nedret Kuran-Burçoğlu</i>	
2 Avrupalı Ol, Farklı Ol	43
<i>Belkıs Kümbetoğlu</i>	
3 Avrupa Birliği: Çokkültürcülüğün Krizi	79
<i>Sibel Özbudun</i>	
4 Değişen Avrupa, Değişen Antropoloji.....	104
<i>Ulf Hannerz</i>	
5 Antropoloji, Etnoloji ve Başka İlişkiler:	
Avrupa'dan Bazı Önermeler	122
<i>Barbro Klein</i>	
6 Avrupa ve Değerin Global Hiyerarşisi:	
Coğrafyalar ve Kültürel Otoritenin Dinamikleri....	144
<i>Michael Herzfeld</i>	

7 Türkiye'nin Kent Antropolojisi	165
<i>Jenny B. White</i>	
8 Türkiye'de Antropolojilerin Kesişmesi: Avrupa Etnolojisi ve Amerikan Antropolojisi.....	173
<i>Hande Birkalan-Gedik</i>	
9 "Almanci" Kimliğinin Farklı Algılanışları	236
<i>Erdoğan Gedik</i>	
10 Göç ve Irk: Madrid'de Yaşayan Fakir, Siyah Afrikalı Göçmenlerin Çalışma Koşulları.....	276
<i>Ubaldo Martínez Veiga</i>	
11 "Vahşi Öte"yi İnşa Etmek: Antropoloji ve Ötesinde Çatışma Kuramı ve Pratiği.....	299
<i>Nikolas Kosmatopoulos</i>	
12 Ortadoğu Antropolojisi ve Avrupa Fikri Üzerine Bazı Düşünceler.....	316
<i>Fabio Vicini</i>	
13 Avrupalılık: Sınırlar, İmajlar, Kùltürler.....	327
<i>Akile Gürsoy</i>	
14 Bir Medeniyet Tarihi	337
<i>Bozkurt Güvenç</i>	
Yazarlar ve Çevirmenler	350

ÖNSÖZ

F. Belkıs Kümbetoğlu*

Antropoloji Derneği tarafından düzenlenen I. Uluslararası Antropoloji Kongresi, *Antropolojik Açıdan Avrupa ve Avrupalılığı Yeniden Düşünmek* temasıyla, 25-27 Mayıs 2007'de İstanbul'da, Kadıköy Belediyesi Halis Kurtça Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilmiştir. Kongreye onu yabancı olmak üzere toplam yirmi beş akademisyen katılmıştır. Toplantı beş oturum ve iki panel olarak düzenlenmiştir. Kongre'nin açılış konuşması Prof. Dr. İlber Ortaylı (Galatasaray Üniversitesi Öğretim Üyesi, Topkapı Sarayı Müdürü), kapanış konuşması ise Prof. Dr. Bozkurt Güvenç (Yeditepe Üniversitesi Öğretim Üyesi) tarafından yapılmıştır.

Kongre üç gün boyunca antropoloji disiplinine ve "Avrupalılık" konusuna ilgi duyan, Türkiye'nin farklı üniversitelerden ve kuruluşlardan bilim insanlarını, lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile yurtdışından bilim insanlarını ve doktora öğrencilerini bir araya getirmiştir. Kongre, özellikle Türkiye'de antropolojik alan araştırmaları yapmış yerli ve yabancı antropologları, Avrupa Antropolojisi üzerine incelemeler yapmış, halen Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde alan araştırmaları yapan antropologlar

* Prof. Dr. Antropoloji Derneği Başkanı (2010'a kadar).

ile Türkiye’de antropoloji disiplinin gelişme sorunları üzerine çalışan antropologları bir araya getirerek canlı bir tartışma platformu yaratarak oldukça verimli geçmiştir. Toplantının bir diğer başarısı ise, kongre sırasında bir araya gelen genç antropologların birbirleriyle iletişimlerinin sağlanmasının yanı sıra, Antropoloji Derneği’ne yeni üyelik başvuruları alınmış olmasıdır. Bu anlamda Antropoloji Derneği yeni katılımcıların katkıları ile güçlenme fırsatı bulmaktadır. Ayrıca kongre farklı alanlarda çalışan, ama bu çalışmalardan ayrıntılı olarak bilgi sahibi olamamış sosyal bilimcilerin birbirleri arasındaki etkileşimini, bilgi akışını ve iletişimini sağlama yönünde çok önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Böyle bir platform antropoloji camiası için büyük önem taşımaktadır. Bugün ve gelecekte antropolojinin yeni konu başlıkları, değişen kùltürlerin ve kùltürlerarası ilişkilerin odaklanılması gereken yeni inceleme alanları, yeni yaklaşımlar bu kongrede paylaşılan ve yeni açılımlar getirilen boyutlar olmuştur. Antropolojik bilginin toplumsal yararı kongrenin oturumlarında değişik açılardan tartışılmıştır. Kongre dört ana başlık altında tartışmaları bir araya getirmiştir:

1. Avrupalılık
2. Avrupa Antropolojisi
3. Yerel/Yerli antropoloji gelenekleri,
4. Türkiye’de Antropoloji, Türkiye’nin Antropolojisi: Araştırmacılar, Etnografiler, Temsil Biçimleri.

Birinci bölümde, Avrupalılık kavramının antropoloji pratikleri içinde nasıl tanımladığı ve ele alındığı yer almıştır. Günümüzde bir topluluğun oluşmasından sonra, tekil bir bütünlükten çok sınırları belirsizliklerle dolu bir Avrupalılıktan söz edilmektedir. Gerçekte topluluk hangi tarihsel ve toplumsal gerçekliği yansıtmaktadır? Başlangıçta çok kùltürlü bir proje olarak hayata geçirilen topluluk, Avrupa Birliği çatısı altında kimleri bir araya getirmiş kimleri dışarıda tutmuştur? Türkiye’den ve farklı ÷lkelerden

gelen antropologlar, çalışmaları Avrupa içinde ve dışında çeşitli kültürlerle odaklanmış olanlar, Avrupalılık konusunun boyutlarını ne şekilde araştırmaktadırlar? Kongrede güncel tartışmalar içinde bu konuda üretilen bilgi ile Avrupalılık tanımı yeniden gündeme gelmiştir.

Avrupa Antropolojisi bölümünde, Avrupa antropolojisi farklı yönlerden ele alınmıştır. Kongrenin hedefleri arasında Avrupalı antropologların “kendilerini” ve daha sonra araştırmalarına konu olan “ötekileri” nasıl algılayıp araştırdıkları sorusu ve Avrupa’nın antropolojisinde “öteki” olarak Türkiye’ye ilişkin araştırmaların hangi yönde ilerlediği sorusunun tartışılması bulunmaktaydı. Kongrede bu sorular çeşitli açılardan cevap bulmuştur.

Yerel/Yerli Antropoloji Gelenekleri bölümünde, Avrupa’nın antropolojik bilgi üretiminde merkezi rolü; bu üretimin yerel bilgilerin oluşumunu, meşrulaştırılmasını ve tüketimini nasıl etkilediği tartışılmıştır. “Merkez”de üretilmiş bir bilgiden söz edilebilirse, antropolojik kuramları, metodolojileri, konuları ve temaları yerel antropolojiler de nasıl ele alınmıştır? Bu temel soru, bu bölümde tartışmalara yön vermiştir.

Özel bölüm olarak düşünülen, Türkiye’de Antropoloji/Türkiye’nin Antropolojisi bölümünde, Türkiye’de antropolojinin geçmişteki ve günümüzdeki çalışmalarda Avrupalılık konumu üzerine ne düşündüğü, hangi konulara odaklandığı, Avrupa antropolojisi ile paylaştığı sorunlar olup olmadığı ve Türkiye’deki antropologların Avrupalı meslektaşları ile bir diyalog içinde olup olmadığı tartışmaları yer almış; Avrupa antropolojisinde ne kadar yer alabildiğimiz soruları tartışılmıştır.

Avrupa Birliği çeşitlilik içinde birlik sloganını savunmaktadır. Günümüzde Birlik içindeki ulusal kültürlerin çokluğu, Avrupalılığın hangi miras üzerinden bu birliği gerçekleştirmeye çalıştığı sorusunu her zaman gündemde tutmaktadır. Avrupa’nın Türkiye’yi hangi ortak payda da üye yapmayı düşünmekte olduğu, hangi temellerde “öteki” konumunda tutmaya devam edeceği

tartışmalıdır. Kongrenin bildirilerini kapsayan bu kitabın bu sorulardan bazıları için verilecek cevaplara ışık tutması umulmaktadır. Antropoloji Derneğı'nin ilk uluslararası kongresini Avrupa lılık konusuna ayırmış olması, Avrupa ile kültürel olarak birlikte yaşamaya çalışan Türkiye'nin antropolojisi için de önemini göstermektedir.

SUNUŞ

Hande Birkalan-Gedik*

2007 yılında düzenlenen I. Uluslararası Antropoloji Kongresi'ne¹ sunulan bildirilerden bir seçki olan bu kitaptaki yazılar, konferans çağrısında da belirtildiği gibi, Avrupa ve Avrupalılık kavramlarını antropoloji içinde geleneksel ve gelişen bakış açılarından ele almayı hedeflemiştir. Kitapta makale haline getirilerek okuyucuyla paylaşılan kongre bildirileri, Avrupa ve Avrupalılık kavramlarının küresel ve yerel kültürlerin kesişim noktalarında nasıl buluştuğunu tartışmıştır. Bu metinlerde sıklıkla gönderme yapılan kavramlar, Avrupa-merkezlilik, sömürgecilik, hegemonya gibi antropolojide merkezi önem taşımış ve dünyada yaşanan değişimler karşısında değer yüklü hale gelen anahtar kavramlardır.

Kongrenin düzenlenmesinde iki hedef vardı: Öncelikle, farklı ülkelerden, çalışmalarını Avrupa içinde ve dışında çeşitli kültürlerle odaklanmış antropologları buluşturmak. İkincisi ise, antropolojide Avrupalılık kavramını düşününsel bir yaklaşım içinde değer-

* Prof. Dr. Antropoloji Derneği Başkanı (2010'dan sonra).

¹ Antropoloji Derneği 1992 yılında Nephân Saran ve öğrencileri tarafından kurulmuş ve sonraki yıllarda üye sayısı hızla artmıştır. Nephân Saran'dan sonra derneğin başkanlığını Belkıs Kümbetoğlu yürütümüş; 2010 yılında ise Hande Birkalan-Gedik dernek başkanlığına seçilmiştir.

lendirinek: Avrupalılık kavramı yalnızca antropologların Avrupa'ya ilişkin çalışmalarının kapsam, yöntem ve konularını etkilemekle kalmamıştır; antropologlar, bu kavrama dayanarak "ben" ve "öteki" temsillerini de oluşturmuşlardır. Bu nedenle, antropologların bu disiplinin sömürgeci geçmişinden uzaklaşmak için hangi yollara başvurdıklarını öğrenmek de kayda değerdir. Bugünün Avrupalı/Avrupalı antropologları nasıl bir Avrupa'yı araştırmaktadır?

Sözü edilen kavramsal çerçeve içinde, kongrede farklı alt temalar ve bölümler belirlenmişti. Seçkide büyük ölçüde bu akış izlenmeye çalışıldı. Ancak katılımcılardan bazılarının yazılarını çok istememize rağmen, göndermedikleri için bu seçkiye alamadık. Bazılarını ise uzun bir süre beklemek zorunda kaldık. Sonuçta bu seçki daha çok konuşma metinlerinden oluştu. Bu gecikmelerden dolayı yazıları ancak kongreden altı yıl sonra okurla buluşturabildik. İşte bu süreç içinde antropoloji camiası beklenmeyen bir kayıpla, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakùltesi Halkbilim Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Gürbüz Erginer'in vefatıyla sarsıldı. Gürbüz Hoca, II. Ulusal Kongre'ye de destek veren emektarlardan biriydi. Gürbüz Hoca'yı ancak bu şekilde, Muhtar Kutlu'nun değerli sözcükleriyle kitaba dahil etmek, onun için bir küçük hatıra olacak.

Kongrenin anahtar kavramlarından ilki olan Avrupalılık, Avrupa'nın ve sınırlarının yeniden biçimlendirildiği günümüz koşullarında herkes için tek ve kapsayıcı bir kategori midir? Avrupa, Avrupalılık ve Avrupa Birliği konularını değerlendiren ilk üç makale Avrupalılık ve Avrupa Birliği konusunda önemli eleştirel yaklaşımlar getiriyor. Nedret Kuran-Burçoğlu, imgebilimden yola çıkan ve tarihsel-eleştirel bir yaklaşımla ve oldukça şiirsel bir şekilde Avrupa ve Avrupalılık serüvenini irdeliyor. Belkıs Kümbetoğlu ise, farklılık ve Avrupalılık kavramlarını aynı mecrada değerlendirirken, antropolojik da Avrupa içindeki ve dışındaki farklılıklara yönelik ilginç sorular soruyor. Sibel Özbudun Avru-

pa Birliği'ne eleştirel bir yaklaşım getiriyor ve Avrupa'nın çok-kültürlülük kavramının altındaki ideolojileri ele alıyor.

Daha sonraki yazılar, Avrupa ve ABD'den perspektifleri bir araya getiriyor. İsveç'ten hem meslektaşlarım, hem arkadaşlarım, hem de hocalarımdan Barbro Klein, halkbilim, etnoloji ve antropoloji gibi iç içe geçmiş disiplinlerin tarihçelerini, kesişimlerini ve hiyerarşilerini değerlendirirken, Ulf Hannerz de değişen bir Avrupa gündeminde antropolojinin yerini değerlendiriyor. Hannerz'in yazısı ilginç bir andekdotla başlıyor ve değişen Avrupa içinde, değişen antropoloji pratiklerini ele alıyor. Michael Herzfeld'in yaklaşımı ise, Türkiye için önemli veriler sunarken, onun Yunanistan deneyimi ile renkleniyor. Bu yazılar aracılığı ile, Avrupa'da Antropoloji kavramlarını en geniş anlamlarıyla ele alındıkları görülecektir: Antropolojinin "vatan"larından en önemlilerinden Avrupa'nın, Doğu geleneklerinin, gezilerin ve Avrupa'daki dönüşümlerin rolünü, antropolojiyi ilgilendirdikleri şekliyle ve sınır çizgilerinin ve bu çizgilerin ötesindeki sınırların yeniden düşünülmesini sağlıyor.

Jenny White'ın Türkiye kent antropolojisi değerlendirmesinden sonra, yer alan makalemden ise, Türkiye'deki antropoloji geleneklerinin oluşumuna ve Avrupa, Amerika ve Ortadoğu gelenekleriyle olan ilgi ve ilişkilerine odaklanarak, kısa bir antropoloji tarihçesi denemesi öneriyorum. Bu makale sadece kısa bir tarihçe vermekle kalmıyor, paradgimlar, bağlamlar ve pratikleri de eleştirel bir gözle okumayı hedefliyor. Avrupa'dan kültür ve edebiyat konusunda perspektifleri değerlendiren bir sonraki bölümde, Almanya göçü üzerine yazdıklarıyla tanıdığımız Erdoğan Gedik, bu kez, "Almancı" kimliğinin farklı algılanışlarını ve ifade ediliş biçimlerini konu alan bir çalışmasını sunuyor. Bu çalışma kimliğin içerinden ve dışarıdan nasıl tanımlandığı kadar, bağlamsal olarak ne şekilde değişebileceğini de vurguluyor. Derlemeye İspanya'dan katkılarını sunan Ubaldo Martínez Veiga ise, alan çalışması odaklı, yine "öteki" kategorisinden hareket eden fakir

siyahî Afrikalı göçmenlerin İspanya'daki durumuna odaklanıyor. Avrupa'nın "alt" kategorilerinde yer alan İspanya'daki durumun hiç de iç açıcı olmadığını görmek, Avrupa ve öteki kategorilerinin değışkenliğini ve hiyerarşilerin nasıl yeniden üretildiğini de gösteriyor.

Bir sonraki bölüm ise genç perspektiflere ayrıldı. Nikolas Kosmatopoulos "Vahşî Öte" fikrinden yola çıkarak çatışma ve çatışma çözümlerini tartışırken, Fabio Vicini, Ortadoğu ile Avrupa antropolojilerinin bir değerdirmesini sunuyor. Kitabın son bölümünde; bitirirken, Akile Gürsoy'un Türkiye'de antropoloji ve antropologlar değerdirmesi ve son olarak da Bozkurt Güvenç'in kapanış konuşmasını yer alıyor.

* * *

Son olarak, birkaç nokta: kitap, birçok açıdan ortak bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıktı. Öncelikle, kongrenin düzenlenmesinde, Antropoloji Derneği üyelerinin fedakâr çalışmaları toplantı öncesinde ve sırasında önemli moral ve fiziki kaynak sağladı. Toplantının gerçekleşmesi için birçok kişi ve kuruluş katkıda bulundu. Başta TÜBİTAK olmak üzere, İsveç Konsololuğu, İstanbul Sweet Home ve Kadıköy Belediyesi'ne dernek olarak teşekkür ediyoruz. İsveç Başkonsololuğu Kùltür Ateşesi Annika Svanströhm'e içten teşekkürler... Antropoloji Derneği üyelerinden Mutlu Pekyılmaz, Yusuf Özççek, Nurettin Macur, Murat Babadalı, Göksel Unan, Seçkin Cera, Erdoğan Gedik ve İnci User kongre öncesinde ve sonrasında desteklerini esirgemediler.

Kitabın yazılma aşamasında, çeviriler konusunda birçok meslektaşım katkıda bulundu: Sibel Özbudun Fabio Vicini'nin ve Nikolas Kosmatopoulos'un; İnci User Jenny White'ın; Mahir Sarıgül Ubaldo Martinez-Veiga'nın yazılarını Türkçe'ye çevirdiler. Her birine teker teker hem vakitleri, hem de emekleri için teşekkür ediyorum. Son olarak, kitabın hazırlanma aşamasında teknik

ve fikirsel destekleri, motivasyonu, eleştirileri ve katkıları için eşim Erdoğan Gedik'e teşekkür ediyorum.

Bu derlemede yer alan yazıların antropologları, Avrupa ve Avrupalılık üzerine çalışan araştırmacıları ve tabii ki öğrencileri hep birlikte Avrupalılığı yeniden düşündürmesi temennisi ile...

HALKBİLİME ADANMIŞ BİR ÖMÜR: GÜRBÜZ ERGİNER (1945-2009)

M. Muhtar Kutlu*

Ölüm ölüm hezen ölüm
Evden eve gezen ölüm
Her düzeni bozan ölüm

Bu özlü söz insanımızın ölüm karşısındaki tavrını en yalın biçimiyle anlatır. Otuz üç yıl önce yitirdiğimiz Türkiye’de halkbilimin öncülerinden ve kurucu isimlerinden Sedat Veyis Örnek Hocamızın *Anadolu Folklorunda Ölüm* adlı kitabı da bu sözlerle başlar. Bu sözleri memleketi Uşak’ta Gürbüz Erginer derlemişti ve bu sözlerin etkisi içimizde bir kor gibi durmaktaydı. Düzen bozan ölüm bir kez daha uğradı evimize; bu kez Gürbüz Erginer’i beklenmedik bir şekilde aldı aramızdan. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü Başkanı Prof. Dr. Gürbüz Erginer’i 28 Mart 2009’da elim bir trafik kazası sonucunda kaybettik.

Prof. Dr. Gürbüz Erginer, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde halkbilim disiplininin 1980 sonrası yakın tarihine tanıklık eden ve bu sürece damgasını vurmuş çok yönlü değerli bir bilim insanı idi. Erginer, bir etnolog-halkbilimcidir. Kuşkusuz

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi-Halkbilim Bölümü Bölüm Başkanı.

etnolog-halkbilimci olmak Ankara DTCF’de oluşmuş “halkbilim geleneği”nin temsilcisi olmak anlamına da gelmektedir. Aynı fakültede halkbilimin akademik kurumsallaşma çabalarına öncülük eden Pertev Naili Boratav sonrası uzun bir sessizliğin ardından, 1960’lı yılların başına değin Türkiye’de folklor, etnografya ve etnoloji çalışmaları için DTCF akla gelen ilk önemli merkezlerden biri olmuştur. Bu yıllardan itibaren Antropoloji Bölümü Etnoloji Kürsüsü ders programlarında Orhan Acıpayamlı ve Sedat Veyis Örnek tarafından verilen folklor içerikli derslerin sayıca arttığı gözlenir. Bu durum belli bir uzmanlaşmanın habercisi olduğu gibi, Batı’nın kendi özgün koşullarında oluşmuş etnoloji-halkbilim (folklor) ayrımının da giderek ortadan kalkmakta olduğunun habercisi olarak görülebilir. Gürbüz Erginer 1966 yılında Antropoloji Bölümü Etnoloji Kürsüsü’nde lisans öğrenimine bu ortamda başlar. 1970’li yıllar kürsüde halkbilim programlarının ağırlıklı olarak olduğu yıllardır. 1976’da mezun olduğu kürsüye asistan olarak atandığında bu sürecin bir parçasıdır, artık Erginer. Etnoloji Kürsüsü 1980 yılında Sosyal Antropoloji ve Halkbilim olarak ayrıldığında, Halkbilim Bölümü’nün kurucusu, hocası Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek’in yanında genç bir asistan olarak yer alır. Böylelikle, Türkiye üniversitelerinde ilk kez disiplin ayrımlarını da aşarak bağımsız bir halkbilim bölümü kurulmuş oluyordu. Ne yazık ki bu süreç uzun ömürlü olmadı. Aynı yıl Sedat Veyis Örnek’in ani kaybının ardından 1981’de YÖK Kanunu ile yapılan düzenlemede bölüm kapatılarak Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü içinde Halkbilim Anabilim Dalı’na dönüştürüldü.

Bu duruma ilk itiraz edenlerin başında Gürbüz Erginer gelir. Bir yandan geleneğe sahip çıkmak, öte yandan etnoloji ve folklorun (halkbilim) artık bir kültürbilim yaklaşımıyla sürdürülebileceği iddiası ile mücadeleye devam etti. 1990’lı yıllarda DTCF’de bitmez tükenmez örgütlenme çabaları, Türk Dili ve

Edebiyatı Bölümü Halkbilim Anabilim Dalı Başkanlığını sürdüren Prof. Dr. Nevzat Gözaydın'ın öncülüğünde 1992'de Halkbilim Bölümü ve Prof. Dr. Zafer İlbars başkanlığında Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü'nün kurulması ile sonuçlandı. 1993'de Etnoloji Anabilim Dalı Başkanlığına atanan Gürbüz Erginer, 2002 yılında bu kez YÖK Denetleme Kurulu kararıyla Etnoloji Anabilim Dalı ile Halkbilim Bölümü kapatılarak yeniden oluşturulan Halkbilim Bölümü Başkanlığına getirildi. Erginer, yıllarca mücadelesini verdiği hem etnoloji, hem folklor (halkbilim) yapma idealini bu bölümde gerçekleştirmişti, bir anlamda. Bu uzun süreçte halkbilime adanmış bir ömrün ilkeli ve kararlı duruşunu geride bırakarak ayrıldı aramızdan.

Gürbüz Erginer'i kendi hayat hikâyesi üzerinden tanımaya çalışmak, o küçük bedeninde taşıdığı kocaman yüreğin pırlıtlısını görmek ve akademide ürettiklerini de anmak gerekir: Gürbüz Erginer 1 Mart 1945'te Uşak'lı bir ailenin ikinci çocuğu olarak İstanbul Kartal'da dünyaya geldi. Çocukluğu Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaşayarak geçti. Daha sonra bir halkbilimci titizliği ile arşınlayacağı yollara, inceleyeceği kùltürlere daha çocukken aşinalık kazanmış oldu böylece...

Ankara Mamak İlkokulu'nda başladığı ilköğrenimini, daha sonra da liseyi Aydın'da tamamladı. 1966 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakùltesi Antropoloji Bölümü Etnoloji Kürsüsünde üniversite eğitime başladı. 1970 yılında bu kürsüden mezun olduktan sonra 1970-1971 yılları arasında Milli Folklor Enstitüsü'nde folklor araştırmacısı olarak çalıştı. 1973 yılında askerlik hizmetini tamamladı ve Ankara Etnografya Müzesi'nde asistan olarak çalışmaya başladı.

Erginer 1974-1976 yılları arasında meslekî birikimine TRT Ankara Televizyonu bünyesinde kameramanlığı da ekledi. Dönemin birçok televizyon dizisinin ve belgeselin çekiminde kameramanlık yaptı. Bu deneyimin çocukluktan beri ilgi duy-

duğu makinelerin-kameraların dünyasında kendisini geliştirmesine ve gelecekteki akademik yaşamına önemli katkıları oldu. TRT adına Fransa'da bir objektif fabrikasında optik bakım onarım kursuna katıldı. Bu alandaki bilgi birikimi ve deneyimi sonucu sadece belgesellerin çekimde bir kameraman değil, bu tür çekimlerde kullanılan her türlü gerecin bakımı ve onarımını yapan uzmana dönüştü. Daha önemlisi bu kurumda görev yaptığı yıllarda Avusturya Kültür Ofisi'nin İstanbul'da düzenlediği Etnografik Bilimsel Film Çekimi Kursu'na katılmasıdır. Erginer'in nerede ise kendisi ile bütünleşmiş Etnoloji'de Ses ve Görüntü ile Belgeleme adıyla açtığı ve uzun yıllar bölüm ve bölüm dışı öğrencilerin yoğun ilgisini çeken ders bu birikimin uzantısıdır. Bu derslerde Almanya'nın Göttingen Üniversitesi'ndeki Enzyklopedie Cinematographica arşivinden olağanüstü kişisel çabaları ile elde ettiği etnolojik-etnografik filmlerin gösterimiyle fakültede görsel antropoloji ve görsel etnografi derslerinin temelini atmıştır.

Erginer 1976 yılında Türkiye'de Halkbilim'in akademik dünyadaki öncü isimlerinden olan hocası Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'in istek ve talebi üzerine TRT'den ayrıldı ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü'ne asistan olarak atandı. Böylece bir yandan ölümüne kadar sürecek akademik yaşamına ilk adımını atarken, öte yandan 1970 yılında mezun bir üniversite öğrenci olarak çıktığı DTCF'ye yeriden dönmüş oldu. Cumhuriyet'in en köklü ve anlamlı yapıtlarından biri olan bu kuruma aidiyeti 1960'ların sonundan aramızdan ayrılışına değin yaklaşık kırk yıl devam etti.

Prof. Dr. Gürbüz Erginer, yüksek lisansını 1978 yılında hocası Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'in denetim ve danışmanlığında *Halkbiliminde Monografik Çalışmalar* başlıklı teziyle tamamladı. Uzunca bir dönem köy ve köylü kültürü üzerine yapılmış etnoloji ve halkbilim çalışmalarında etkisi görülen, sosyoloji-

den aktarılmış monografi yöntemi ve halkbilimsel monografik eserlerin değeriendirildiğı bu çalışmasını daha sonra bir makalesinde (Erginer 1985: 257-267) yeniden ele aldı. 1980 yılında doktora hocası Prof. Dr. Örnek'in vefatı nedeniyle, bir bakıma sahipsiz kalsa da, doktorasını 1982 yılında almayı başardı. Doktora tezi Türkiye'de halkbilim alanında hâlâ ciddi bir bilgi açığının bulunduğı halk takvimi ve halk meteorolojisi üzeri-neydi. *Uşak Halk Takvimi Halk Meteorolojisi* başlıklı tezi, 1984 yılında Kùltür ve Turizm Bakanlığı tarafından kitap olarak basılıp yayımlandı. Böylece halkbilim alanında üzerinde çok fazla durulmayan bir konu olan halk takvimi ve meteorolojisi üzerine, en kapsamlı, bütünlüklü ve yetkin çalışmayı yaparak bu alanda da bir ilke ve şimdiye değin bir "tek"e imza attı. Araştırma alanı olarak seçtiğı yakından tanıdığı memleketi Uşak'a borcunu — bir bakıma — bu çalışmada ödedi.

1985'te yardımcı doçent olan Erginer'i 1993'te doçent ve 1998 yılında da profesör olarak görürüz. Ömrünü, Türkiye'de halk kùltürünün bilimsel incelemesine hasretmiş bir etnolog ve halkbilimci olarak üzerine düşen görev ve sorumluluğun bilincinde oldu hep. Hızla değışen dünyada halk kùltürümüzün maddi ve manevi kaynak, malzeme ve birikiminin yok olma tehlikesi karşısında bir "entelektüel kurtarma operasyonu" olarak nitelendirilebilecek *Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası*'nın (1971-1999) hazırlanması sürecinde, işin başında da sonunda da hep o vardı.

Erginer'in *Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri* (1997) kitabı, bu alanın en yetkin örneklerinden biridir. Bu kitap, ülkemizin bu yaygın geleneksel-dinsel âdeti üzerine yazılmış en güvenilir bilimsel kaynak olması itibarıyla Erginer'e bu alandaki uzman bilimci sıfatını da haklı olarak kazandırdı.

Sözünü ettiğimiz kitap nitelikli yayınlarının yanı sıra makaleleri, fakùlte dergilerinde yayımlanmış iki önemli çevirisi,

katıldığı ulusal ve uluslararası sempozyum, kongre ve bilimsel toplantılarda sunduğu yayımlanmış bildirileri halkbilim alanında özgün katkılar içerir. Erginer'in akademik etkinliklerinin önemli bir kısmı da projelerde gerçekleştirdiği alan çalışmalarıdır. Göksu Vadisi Kayraktepe Projesi ve Ilısu Projesi bunların başında gelir. Ölümünden çok kısa bir süre önce Güneydoğu'da yürütülmekte olan bir etnografik araştırmadan yeni dönmüş; nerede ise araştırmanın içinde kaybetmişti hayatını. Değerli meslektaşım Tayfun Atay'ın Gürbüz Erginer'in ardından kaleme aldığı yazıdaki eşsiz benzetmesiyle (Atay 2010); "halkbilimciler ayakta ölür" dercesine verdi son dersini ve vedalaştı bizlerle.

Gürbüz Erginer, bilgisini kamusal alanda paylaşma hususunda, halktan aldığı ve üniversitede özenle işlediği bilgiyi yeniden halka ulaştırma yolunda da hiçbir çekince duymadan, istekle ve içtenlikle çaba harcadı. Anadolu'nun değişik yörelerinde kurban, büyü, nazar, ekmek hazırlama ve pişirme teknikleri üzerine hazırlanmış birçok belge ve danışman ve metin yazarı olarak imza attı. 2003 yılında İstanbul'da toplumun ilgisine sunulan *Elemterefış: Anadolu'da Büyü ve İnanışlar* sergisi de onun uzmanlığı, danışmanlığı ve emeği doğrultusunda gerçekleşti. Bu serginin içeriğini özenle metinleştirerek onun katalog-kitap haline getirilmesini sağladı.

Gürbüz Erginer için söz edilmeden geçilemeyecek önemli bir diğer nokta, onun kültüre olduğu kadar makineye de olan aşkıdır! İnsan denen organik varlıkla, onun toplumsal ve kültürel düzeni ile haşır-neşir olduğu kadar, bilenler çok iyi bilir, insan ürünü mekanik varlıklarla da içli-dışlıydı. Bir yandan halkbilimsel alan araştırmasında Anadolu insanının inanılmaz bir yaratıcılıkla geliştirdiği av tuzaklarının, kilitlerin ve kapanların mekanizmasını çözer, öte yandan göz ameliyatlarında, endoskopi incelemelerinde kullanılacak cihazları üretti. Yeryüzündeki tüm fotoğraf makinelerini tamir edecek yetkin-

likteydi ve bu bakımdan ünü yurt dışına kadar taşıdı. O yüzden Türkiye kamuoyu onu hem bir kùltür çözümleyicisi etnolog-halkbilimci hem de bir “zekâ küpü” mekanikçi olarak tanıdı (Sazak 1984).

İnsanın ve insanımızın yaşam biçimini araştırmayı bir yaşama nedeni olarak seçen Gürbüz Erginer’in, olmakla ölmek arasına sığdırabildikleri kişiliğinin aynasıdır. Sevinçleri, mutlulukları ve üzüntüleriyle yaşanmış otuz yılı aşkın bir dostluğun ve dostun ardından yazmak çok zor. Yunus Emre’ye sığınarak bitirelim sözlerimizi:

Yanar içim, göynür özüm
Yiğit iken ölenlere
Gök ekini biçmiş gibi
Işığın bol olsun “patron”.

Kaynakça

- Atay, Tayfun. 2010. “Halkbilimci Ayakta Ölü”. T24.com.tr/Bağımsız internet gazetesi, (29 Mart).
- Erginer, Gürbüz Abdurrahim Özmen ve M. Muhtar Kutlu. 1971-1999. *Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası*. 4 Cilt. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erginer, Gürbüz. 1978. *Halkbiliminde Monografik Çalışmalar*. Yüksek Lisans tezi.
- Erginer, Gürbüz. 1982. *Uşak Halk Takvimi, Halk Meteorolojisi*. Doktora Tezi.
- Erginer, Gürbüz. 1984. *Uşak Halk Takvimi, Halk Meteorolojisi*. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı. MİFAD Yayınları, 58.
- Erginer, Gürbüz. 1985. “Monografi Yönteminin Ana Nitelikleri: Halkbilimde Monografik Çalışmalar”. *Antropoloji* (12): 257–267).
- Erginer, Gürbüz. 1995. Göksu Vadisi Kayraktepe Projesi. *Kayraktepe Baraj Bölgesi Sakinlerini Zorunlu Yeniden Yerleştirmede Sosyo-Kùltürel Sorunlara Dayalı Bulgu ve Bilgiler*. Ankara.
- Erginer, Gürbüz. 1997. *Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Kùltür Sanat Yayınları.
- Erginer, Gürbüz. *Elemterefış: Anadolu’da Büyü ve İnanışlar*. 2003. İstanbul: Yapı Kredi Kùltür Sanat Yayıncılık.
- Erginer, Gürbüz. Sergi. 13 Haziran–16 Ağustos 2003. *Elemterefış: Anadolu’da Büyü ve İnanışlar*. İstanbul: Yapı Kredi Kùltür Merkezi.
- Erginer, Gürbüz. Şubat 2004. İlsu Projesi (İlsu Baraj Gölü Altında Kalacak Alanda Kùltürel Doku ve Folklorik Yapı Araştırması). Batman-Hasankeyf.
- Sazak, Ayşe. 1984. “Zekâ Küpü Gürbüz Erginer”. *Milliyet* (11 Ocak).

1

AVRUPA VE AVRUPALILIĞIN SERÜVENİ

Nedret Kuran-Burçoğlu*

Avrupa'nın Bir Simge Olarak Ortaya Çıkışı

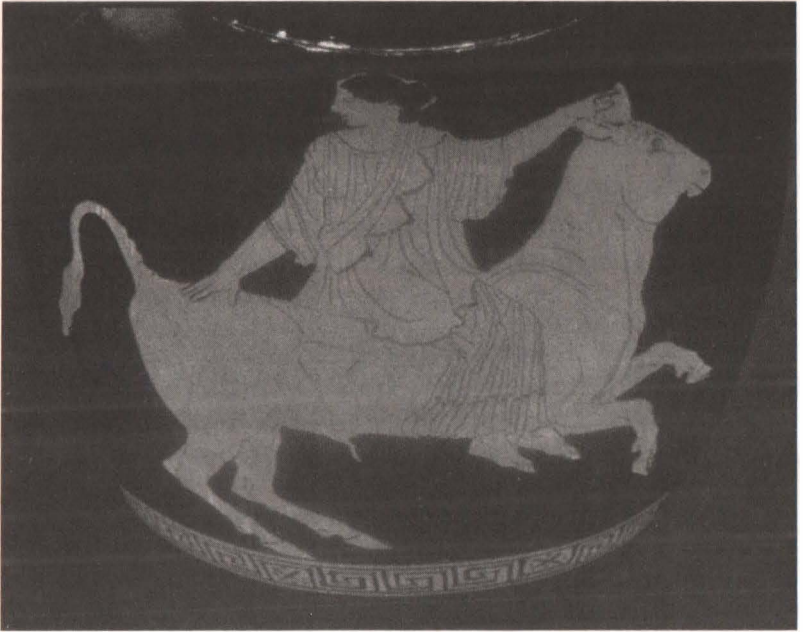
Avrupa'nın somut anlamlar kazanması uzun bir süreç sonucu gerçekleşmiştir. Avrupa adına ilk olarak Yunan mitolojisinde, sonra da Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ta rastlanır. Bir Yunan söylencesine göre, Zeus'un aşık olup boğa kılığına bürünerek kaçırılan bir kral kızı, bir diğer söylenceye göre, Yunan öncesi yer tanrıçası; Yahudi-Hristiyan inancına göre ise, Nuh Peygamber'in en sevdiği oğluna verdiği bereketli topraklara yayılan bir kara parçasıdır Avrupa. Önceleri bir coğrafya olarak algılanan bu kıtaya sosyal ve kültürel anlamlar çok sonraları yüklenecektir. Bu yazıda, İ.Ö. 7. yüzyıldan başlayıp günümüz Avrupa'sına uzanan bu yaklaşık üç bin yıllık "anlamlandırma süreci"nin aşamaları incelenecektir.

Yunan Mitolojisinde Europa Söylencesi

Avrupa'nın adı, İ.Ö. 7. yüzyıla uzanan bir söylenceye dayanır (Brockhaus 1953; Fink 1995: 108-110). Bu söylenceye göre, Euro-

* Prof. Dr. Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Çeviribilim Bölümü.

pa, Fenike kralı Agenor'un ya da (Homeros'a göre) Phoenix'in kızı ve Kadmos'un kız kardeşidir. Diğer bir rivayete göre ise, Yunan öncesi bir yer tanrıçasıdır. Ona aşık olan Zeus, bir gün beyaz bir boğa kılığına girer ve sahilde Europa'yı sırtına binmesi için ikna eder; sonra da onu Girit adasına kaçıır. Bu beraberlikten Minos, Rhadamanthys ve (Hesiod'a göre) Sarpedon adlı üç çocuk dünyaya gelir. Europa daha sonra Girit kralı ile evlenir ve eski memleketi olan (bugünkü Anadolu topraklarında yer alan) Fenike'ye geri dönmez; Akdeniz'de yeni ailesi ile birlikte uzun bir yaşam sürer. Bu söylence ilk kez İ.Ö. 2. yüzyılda Siraküz'lü Moskhos tarafından Europa adı ile yazıya geçirilir ve daha geniş bir kitleye yayılır, daha sonra da ünlü Romalı şair Ovidius'un (d. İ.Ö. 20 Mart 43, ö. İ.S. 17) *Methamorphosis* (Değişim) adlı eserinde yer alarak ölümsüzleşir.



Resim 1: Vatikan müzesinde yer alan, İ.Ö. 550 yılında yapıldığı tahmin edilen siyah amforanın üzerine resmedilmiş boğa kılığındaki Zeus ve sırtına oturmuş arkasına, kaçırdığı topraklara bakakalan Europa.

Dünya kültür mirasında bu söylenceyi görsel olarak belgeleyen en eski kaynak, bugün Vatikan müzesinde bulunan, İ.Ö. 550 yılından kalma siyah bir amforadır. Amforanın üzerinde Europa bir boğanın üzerine binmiş olarak toprak renginde resmedilmiştir. Bir yandan boğanın boynuzlarına sımsıkı tutunmuştur bir yandan da korkulu bir ifadeyle uzaklaşmakta oldukları sahile bakmaktadır. Daha sonra bu tanrıçanın adı bugün Avrupa adı ile andığımız kıtaya verilmiş ve bu kıta, tarih ve coğrafya kitapları ile tanınan Romalı yazar Plinius (d. İ.S. 61/62, ö. İ.S. 113) tarafından “dünyanın önde gelen en önemli kara parçası” olarak betimlenmiştir. Bu söylence tarih boyunca birçok ressama ve film yönetmenine esin kaynağı olmuş, Europa boğanın sırtında oturan yarı çıplak bir kadın olarak resmedilmiştir. Bugün de Europa bazı kaynaklarda Avrupa Birliği’nin simgesi olarak yer almaktadır.

Tevrat’ta Avrupa Söylencesi

Eski Ahid’in Tekvin Bölümü’nde Nuh Peygamber ve üç oğlundan söz edilir. Burada yer alan öyküye göre Avrupa, Nuh tufanından sonra yaratılan üçüncü kıtadır. Nuh Peygamber bu kıtaları üç oğlu arasında paylaştırmış, Shem’e Asya’yı, Ham’e Afrika’yı, Yafes’e de Avrupa’yı vermiştir. Sonra bu kıtaların sakinleri bu üç çocuğun kimlikleri ile özdeşleştirilmiş, Shem Samilerin, yani Arap ve Yahudilerin, Ham Hâmitlerin (Berberîler) ve zencilerin, Yafes de Yunanlıların atası olmuştur. Rivayete göre Ham babası ile alay ettiği için onun soyu lanetlenmiştir, zencilerin renklerinin koyu oluşu buna bağlanmaktadır. Bu ırkçı yorum daha sonraları sömürgeciliği meşrulaştırmak üzere Avrupalılar tarafından kullanılmıştır. Nuh Peygamber’in üç çocuğunun içerisinde Avrupalıların atası olan Yafes ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

Bu iki söylence de Avrupa’nın “ayrıcalıklı” konumuna işaret etmektedir. Yapısalcılığın 17. yüzyıldaki öncüsü kabul edilen İtalyan felsefeci Giambattista Vico’nun (d. 1668 ö. 1744) bir za-

manlar dediği gibi, insanlar doğa ile başetmeye çalışırken sylen-
celeri yaratırlar; sonra da bu söylenceler onların yaşamlarını bi-
imlendirir (Vico 1968) ve bu birbirini izleyen süreç, değişime ek-
lenen özelliklerle evrilerek sürüp gider. Avrupa'nın bu iki sy-
lencedeki "ayrıcalıklı" konumu, çevresindekiler tarafından ona
verilen önem ve gösterilen zen de Avrupalıların "zgvenli bir
kimlik" oluşturmasında rol oynayan önemli etmenlerden biri sa-
yılabilir.

Kimlik ve Avrupalılık

Avrupalılık, Avrupa tarihi boyunca, Avrupalılar ve Avrupa'nın
dışındakiler tarafından sıklıkla sorgulanmış ve tanımlanmaya a-
lışılmış olan ve tanımlayana, tanımlanana ve içinde bulunulan
döneme göre değişiklikler gösteren karmaşık bir kimlikler bt-
ndr.

Kimlik boşlukta oluşmaz (Bkz. Kuran-Burçoğlu 1997; Haber-
mas 1999; Rutherford vd. 1998). Bir kimliğin oluşabilmesi için bir
"teki"nin varlığına gerek olduğu gibi, toplumların kimliklerinin
oluşabilmesi için de "başka/öteki/diğer" toplumların varlığına
gerek vardır. Kimliği farklar yaratır. Fark olmadan kimlik oluş-
maz. İki kişinin arasındaki fark o kişilerin farklı kimliklerinin
oluşmasına yol açar. Avrupalı kimliği de, kendi dışındaki top-
lumların kimlikleri ile arasında var olan, ya da var olduğu varsa-
yılan farklarla belirlenmiştir. O toplumun yeleri, kendilerini di-
đer toplumların üyelerinden farklı kabul etmişlerdir; ama kendi
aralarında onları birbirine bağlayan bazı unsurlar vardır. Bunlar-
dan birincisi aidiyettir. Bu insanlar kendilerini belirli bir grubun
Üyesi olarak görmektedirler. Aynı zamanda da bunu sağlayan or-
tak bir değerler sistemine sahiptirler. Bu iki unsur grup psikoloji-
sini oluşturur, grubun içindeki kişiler bireysel kimliklerinin öte-
sinde ortak bir st kimlik oluştururlar, bu st kimliğe göre belirli
bir gruba ait olup, onun öngördüğü değerleri yaratıp paylaşırlar
ve böylece kendi dışlarında kalan "başka/öteki/diğer" grupların

kimliklerinden ayrılırlar. Diğer bir deyişle; kendi gruplarının üyelerini birleştirir ve içselleştirirken, “başka/öteki/diğer”lerini “ötekileştirir”ler.

Buraya kadar kimlik oluşturmak ile ilgili söylediklerimizden şu sonucu da çıkarmak mümkündür: Kimlikler insanların bira-rada yaşaması sonucunda oluşur, bu nedenle kimlik, toplumsal bir olgudur. Aynı zamanda görecedir; çünkü biçimlenmesi bir “öteki”nin varlığından ve “öteki”nin özelliklerinden etkilenerek tamamlanır. Ötekileştirici olduğu kadar aynı zamanda da birleş-tiricidir. Bir kişi aynı zamanda çok farklı kimliklere sahip olabilir; cinsel, dini, etnik, coğrafi, ulusal kimlikler bunların en temel olan-larıdır. İnsanlar aynı anda birkaç kimliğe birden sahip olabilirler. Bu kimlikler, önem sırasına göre altkimlik, üstkimlik gibi sınıf-landırılabilirler. Kimlik kişilere bağlı olduğu için devingendir. Zaman içerisinde evrilebilir, değişime uğrayabilir. Coğrafya/yer değişimi, göçler de kimlik değişimine yol açabilir. Bir toplumun ya da bir bireyin kimliğini tanımlarken tanımlayan öznenin kim-liği de önem taşır. Diğer bir deyişle kimlik, algılayan ve tanımla-yan öznenin bakış açısına göre de farklı biçimlerde tanımlanabi-lir, yansıtılabilir ve temsil edilebilir.

Avrupalılığın Oluşum Süreci

Kimlik hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra tarih içinde Avrupalılığın oluşum sürecine bir göz atalım (Eralp, 1997; Riet-bergen 1998; Amin 1993; Delanty 2004; Helsinki Citizen’s As-sembly 1993; Aksoy 1996). Avrupa Yunan uygarlığı döneminde bir coğrafya olarak algılandı. Yunan uygarlığının yerleşim bölge-si olan Akdeniz, Asya ile Avrupa arasında doğal bir sınır oluşt-u-ruyordu. Bu kararın batısı Okyanus ile sınırlanıyordu. Doğu sı-nırını olarak da Don Nehri kabul edilmişti (Yurdusev 1997).

Avrupa fikrine sosyal ve kültürel anlamlar çok sonraları yük-lendi. Semavi dinlerin ilk kutsal kitabı olan Tevrat ve sonrasında izleyen İncil ile birlikte, yukarıda aktardığımız efsanede Nuh

Peygamber'in en sevdiği oğlu Yafes'e verildiği söylenen Avrupa farklı bir anlam kazanmaya başladı. Bir yandan atasına atfedilen önem bu kıtayı da önemli ve ayrıcalıklı kılıyordu, diğer yandan da bu coğrafya Hristiyanlıkla özdeşleştiriliyordu. İ.S. 4. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmasıyla beraber Hristiyan dini de iki farklı kilise ile temsil edilmeye başlandı. Bu durumda Latin (Katolik) Kilisesi Batı Avrupa ile, Doğu (Ortodoks) Kilisesi de Doğu Avrupa ile özdeşleştirildi. Bu arada Doğu ile Batı arasındaki gerilim Avrupa'nın fikri temellerini atmaya başladı. Hristiyan Avrupa'nın merkezi giderek Batı'ya kaydı. Bunda İslâm faktörü önemli bir rol oynadı, çünkü 7. yüzyılda Akdeniz bir İslâm gölüne dönüştü ve Akdeniz Hristiyan Avrupa için merkez olma konumunu yitirdi. Evrensel bir din olma iddiasındaki İslâm giderek Avrupa'nın "ötekisi"ni, karşısında birleşilmesi gerekli olan düşmanı oluşturmaya başlamıştı. Buna zamanla diğer düşmanlar da eklendi. 5. yüzyıl ile 9. yüzyıl arasında Avrupa'ya çeşitli kollardan, Cermenler, Angıllar, Saksonlar, Vikingler, Macarlar ve Persler olmak üzere çeşitli kavimlerin göçü oldu. Bu yabancılara karşı da Avrupa kendi içinde birleşmek, kendini korumak zorunda kaldı. Avrupa kimliği bilinci bu şartlar altında, ortak bir düşmana karşı birleşilmek zorunda kalınarak oluştuğu için Gerard Delanty bu oluşumu doğal bir oluşum olarak görmez ve "Avrupa'nın İcadı" olarak betimler (Bkz. Delanty 2004)¹ ve Avrupa kimliğinin biçimlenmesinde en önemli rolü İslâm dini ile Türkler'in oynanmış olduğunu belirtir.

¹ Avrupa'dan bir "icat" olarak söz etmek, Avrupa'nın bir tarihsel süreç içerisindeki kurgulanışına vurgu yapmaktır; bu Avrupa diye isimlendirdiğimiz şeyin, aslında hiç durmadan değişen kalıplar ve dinamiklerin tarihsel olarak kurgulanmış bir realitesinin olduğunu vurgulamaktır. Avrupa'nın çoğu geçmişe dönük olarak Avrupa'dır ve deforme olmuş bir modernleşmenin gölgesinde "icat edilmiştir". Üstelik Avrupa'nın tarihi sadece birleşme fikirlerinin tarihi değil, aynı zamanda hem içsel ve hem de dışsal anlamda bölünme ve sınırlarla ayrılmanın da tarihidir. <https://rantey.org>

9. yüzyılda Şarلمان'ın başkanlığında Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'nun kurulması ile Avrupa ilk gerçek ifadesini bulmuş, 10. yüzyılda Hristiyanlık bu İmparatorluğun yerleştiği geniş coğrafyaya yayılmıştır. Avrupa kimliği 10. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Hristiyanlıkla özdeşleştirilmiştir.



Resim 2: Ortaçağ'daki Hristiyan Avrupa anlayışını yansıtan harita: Başına Hristiyanlığın simgesi olan bir taç giymiş kraliçeyle özdeşleştirilen kıtanın başı ve tacı İspanya'yı, sağ kolu İtalya'yı, sol kolu kuzey Avrupa ülkelerini, boynu Fransa'yı, göğsü Almanya'yı, karnı Macaristan'ı, etekleri Balkanlar'ı ve Doğu Avrupa ülkelerini, kalbi ise Çekoslovakya'da Prag şehrini temsil ediyor (The Idea of Europe Sergisi, Berlin: Deutsches Historisches Museum. Mayıs-Ağustos 2003).

Bu kimliğe ilk olarak kültürel bir yön veren olgu ise Haçlı Seferleri'nin başlaması olmuştur (Bkz. Kula 1992 ve 1993).² Kutsal

² Haçlı Seferleri'ni körükleyen unsurlardan biri de Bizans İmparatoru Alexios Komnenus'un 1088 yılında Flaman Kontu Robert'e yazmış olduğu mektuptur. Bizans İmparatorunun bu mektubunda Bizans'ı tehdit eden "barbar" Türkler'den söz edilmekte, bu yayılmacı ırkın karşısında Bizans ile birlikte tüm Hristiyan dünyasının tehlike altında olduğu sezdirilmektedir. Bizans bu acımasız ırkın yönetimi altına girmekle kurtulamaz, Latın yönetimi altına gir-

toprakların Müslümanlardan kurtarılması amacıyla Hristiyanları 1095 yılında gerçekleşen Clermont Konsili'nde savaşı çağıran Papa Urban II (d.1042 /ö.1099), İngiliz tarihçi Malmesbury'li William'ı Hristiyan kimliğini tanımlamak üzere görevlendirmiştir. William yaptığı incelemeler sonucunda bu kimliği o dönem Avrupası'nda barbar olarak nitelenen diğer kimlikten ayıran özellikleri şöyle sıralar: Hristiyanlar *virtusa* sahiptirler,³ yani "uygar bir yaşam sürerler" ve "ortak bir kültür dili" kullanırlar.

Latin edebiyatını geliştirdikleri sürece kalıcı eserler yaratabilirler. Hristiyanlar için bu dünya bir çeşit sürgün yeridir; diğer yandan ise tüm dünya onların vatanı sayılır (Rietbergen 1998). Bu rapor, 1. Haçlı Seferi'ne karar alacak olan Clermont Konsili'ne katılanlara okunur. Hristiyanlar ortak amaçlarını gerçekleştirmek üzere birlikteliklerini simgeleyen haçın etrafında birleşirler. Bu savaşlarda haç, bir yandan Hristiyanların birliğini simgelerken, diğer yandan da Hristiyanları Müslümanlardan ayıran unsuru temsil eder. Böylece Avrupa'nın çeşitli bölgelerinden gelen Hristiyanlar ortak bir düşmana, İslâm'a karşı ortak bir amaç etrafında birleşmiş olurlar.

Savaşı katılımı arttırmak için Avrupa'da Türkler çeşitli yöntemlerle iyice ötekileştirilirler. Savaşı gitmeyenlere Türk vergileri konur, Türkler aleyhine kilise vaazları verilir ve 15. ve 18. yüzyıllar arasında bir edebi türe dönüşecek olan *Türk Şarkıları*'nda Türkler barbar olarak gösterilir (Gerçeker 1998). Bu yöntemlerle Avrupa halkına öyle bir Türk korkusu salınır ki, bu ortak düşman Avrupalıların ortak bilinçaltına işler. Ancak yaklaşık 200 yıla

meyi bile kabul edecektir. Tüm Hristiyan dünyasının birleşerek Bizans'ın imdadına koşması gereklidir, aksi takdirde Bizans askerleri de bu kuvvetli düşmanın tarafına geçebilecek ve hem Hristiyanlık hem de Bizans'ın zenginliği elden gidecektir.

³ Latince *virtus* sözcüğünden gelen *virtue*'nin bugün; erdem, meziyet, fazilet, doğruluk anlamına gelmektedir. Ancak Ortaçağ Avrupası'nda bu sözcük burada anıldığı anlamda kullanılmıyordu. <https://rantey.org>

yayılan Haçlı Seferleri Hristiyan Avrupa'nın beklediği sonucu vermez. Birbirini pek tanımadan birarada yola çıkan Avrupalılar bu vesileyle yolculuk ve savaşlar süresince birbirlerini tanıma fırsatı bulurlar ve birbirleri hakkında kalıp önyargılar oluştururlar. Böylece birbirlerini de başkalaştırmış olurlar: örneğin İngilizleri kibirli, Fransızları şımarık, Alınanları cimri, İtalyanları ciddiyetsiz olarak nitelerler. Ayrıca Venediklilerin Konstantinopolis'e saldırdıkları 1212 yılında gerçekleşen 4. Haçlı Seferi'nde Doğu Kilisesi Latin yağmasından büyük zarar görür ve Doğu ve Batı Hristiyanlığı'nın arası onulmaz bir biçimde açılır. Bunun dışında, savaşlara katılanlar yolda ve Kudüs'te tanıma fırsatı buldukları Müslümanların kendilerine anlatıldıklarından farklı olduklarını görürler ve önyargılarından bir ölçüde kurtulurlar. Bu sonuçlara bakıldığında, Hristiyan Avrupa'nın bu savaşların sonunda Hristiyanlık açısından sağlıklı bir ortak üstkimlik oluşturamadığı görülür.

Bu durumda Avrupalıların başka bir ideal etrafında birleşmesi gerekmiştir. Modern dönem Avrupası'nda, birleştirici işlevi ulus-devlet fikri görecektir (bkz. Saybaşı 2000). Bu fikir, Martin Luther'in öncülüğünü yaptığı Reformasyon Hareketi'nin başında, 16. yüzyılda ortaya çıkar. Reformasyon öğretisinde de Türk tehlikesinin izlerine rastlamak mümkündür. Bu öğretilerde düşman olarak gösterilen üç kimlik vardır: Türkler, Papalar ve Yahudiler. Luther'in Türkleri ötekileştirdiği üç ünlü yazısının başlıkları şöyledir: "Vom Kriege wider den Türken" [Türlere Karşı Savaş Hakkında] (1529), "Heerpredikt wider den Türken" [Türlere Karşı Savaş Vaazı] (1531), "Vermahnung zum Gebet wider den Türken" [Türlere Karşı Dua'ya Çağrı] (1541).

Bunlar Avrupalıları Türlere karşı savaşa çağıran kilise vaazlarıdır. Burada ilginç olan Papalığın, yani Katolik Kilisesi'nin de Protestan öğretilerinde ötekileştirilmesidir (Kuran-Burçoğlu 2003;

Kuran-Burçoğlu 2004).⁴ Nitekim Papalık artık Ortaçağ Avrupa'sındaki otorite olma konumunu yitirecektir. Bu gelişme Avrupa'nın bundan böyle laikleşmesine yol açmıştır. Vakıa Hıristiyanlık gene Avrupa kimliğinin çok önemli bir parçası olma özelliğini koruyacaktır (bkz. Scognamillo 2002; Weber 1999), ama bundan böyle ikincil bir konuma sahip olacaktır. Aynı şey Ortaçağ Avrupa'sı'nın Papalık'tan sonra ikinci otoritesi olan İmparatorluk için de geçerlidir. Ulus-devletin ortaya çıkması ile beraber İmparatorluk da otoritesini yitirir. Bu gelişmede Reformasyon hareketi ve ulus-devlet fikrinin yanı sıra, 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da hüküm süren Rönesans hareketinin insanı yüceltmesi, daha sonra hümanistlerin topluma kazandırdığı yeni değer yargıları, doğa bilimlerinde kaydedilen ilerlemeler ve 18. yüzyılda Aydınlanma ile birlikte aklın ve bilincin ön plana çıkışı etkili olmuştur.

1776'da Amerika'da ilan edilen *Özgürlük Beyannamesi* ile devletlere "geleceklerini kendilerinin tayin etme" hakkı tanınmış; bunun Avrupa'ya yansıması, Avrupa'daki devletlerin kendi halklarının özgürlüğü için mücadele etmeleri biçiminde gerçekleşmiştir. Ancak halkın özgürleşmesi ve haklarının artması yönetici sınıf için bir tehdit oluşturmaya başlamıştır. Bu ortamda 18. yüzyıl Alman Aydınlanması'nın ünlü filozofu İmmanuel Kant (d. 1724 ö. 1804) 1795 yılında *Sürekli Barış Projesi* fikrini ortaya atar. Kant'a göre; "İnsanlar arasındaki 'barış' hali doğal bir durum değildir, doğal olan savaş halidir". Bu nedenle barış gerçekleştirilmelidir. Diğer bir deyişle, barış kendiliğinden gerçekleş-

⁴ Hıristiyan mezhepleri arasındaki gerilim ve bölünme barış dönemlerinde hep sürmüştür. Bunun diğer bir örneğini Bulgar edebiyatında izlemek mümkündür. Bulgar halk edebiyatında Türkler ve Yunanlılar düşman olarak anılırken, aynı toplumun saygın kabul edilen yüksek edebiyatında bu düşman sayısı bire inmiş, düşman olarak sadece Türklere işaret edilmiştir. Bunun nedeni ise Bulgarların ve Yunanlıların aynı Ortodoks Patrikhane'si'ne bağlı olmalarıdır. Bu yüzden birbirlerine düşmanlıklarını açıkça belli etmeleri toplum normları açısından hoş karşılanmaz. <https://rantey.org>

mez, çünkü insan doğası kavgaya daha yatkındır. Barışın gerçekleşebilmesi için, hegemonya sahiplerinin sahip oldukları güçten ödün vermeleri gerekmektedir. Aydınlanma'nın getirdiği bilinçlenmeyle artık Avrupalılık düşüncesi akıllara yerleşmiştir. Aydınlanma ile beraber Avrupa'ya tolerans fikri de gelmiştir. Bu da beraberinde "öteki"ne bakışı etkilemiş, Alman şair, eleştirmen ve filozofu Gotthold Ephraim Lessing (d. 1729 ö. 1781) *Akıllı Nathan* adlı piyesinde üç semavi dinin, Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlığın eşitliğinden söz etmiştir. Bu düşünce Avrupa'da Türk imgesi tarihi açısından da bir dönüm noktası kabul edilmektedir (Avrupa'da Türk imgesi tarihi ile ilgili olarak bkz. Kuran-Burçoğlu 2000, 2003, 2005, 2009).



Resim 3: Altın renginde ipekli kumaşlar içinde tahta oturmuş biçimde tasvir edilmiş barış ve bereketi simgeleyen Europa: sağ elinde barışın simgesi defne dalı, sol elinde bereketin simgesi üzüm, elma ve narlarla dolu meyva kabı tutuyor (The Idea of Europe Sergisi, Berlin: Deutsches Historisches Museum. Mayıs-Ağustos 2003.)

Avrupalı heykeltıraş ve ressamlar Avrupa'ya Aydınlanma ile gelen "barış düşüncesi"ni simgelemek üzere gene Avrupa'yı kullanmışlar, onu sağ elinde barışı temsil eden defne yaprakları, sol elinde bereketi temsil eden bir meyva sepeti tutar biçimde resmetmişlerdir.

18. yüzyıl aynı zamanda Avrupa'nın uzak ülkeleri keşfettiği ve sömürgeciliğe başladığı bir yüzyıldır. Osmanlıların fetihleri sonucunda Doğu'daki ipek ve baharat yollarının tıkanması, Avrupalıları batıya hareket ederek uzun deniz yolculuklarına çıkıp Hindistan'ı bulmaya itmiş, bu arada büyük keşifler yapılmış, Amerika kıtası, Hindistan ve Ümit Burnu keşfedilmiş, dünyanın yuvarlaklığı ispat edilmiştir.

Sömürgeciliğin önemli sonuçlarından birisi de Avrupa'ya sağlamış olduğu muazzam servettir. Amerika'da bulunan çok değerli altın ve gümüş madenleri, Afrika'da bulunan kıymetli taş ocakları, Hindistan ve Çin'den gelen ipek ve diğer kıymetli eşyalar Avrupa'yı zengin etmiş, ulus-devletin de bu arada güçlenmesine neden olmuştur. Bunun yanı sıra sömürgelerden sağlanan ucuz insan gücü de Avrupa'nın güçlenip kalkınmasında önemli katkı sağlamıştır. Sömürgecilikle beraber 19. yüzyılda Avrupa'nın Doğu'yu ötekileştirmesi yeni bir boyut kazanmıştır. Doğu hakkında Avrupa'da yüzlerce kitap yazılmış ve bir o kadar da yağlı boya tablo, illüstrasyon, gravür yapılmıştır. Bu eserlerde Doğu genelde, "durağan", "geri kalmış", "şehvete düşkün", "aklını kullanamayan" kişilerin yaşadığı bir yer olarak temsil edilmiş, sömürgeleştirme süreci meşrulaştırılmaya çalışılmıştır (bkz. Said 1979, 1993; Nochlin 1989; Leppert 2002).

19. yüzyılın ortalarında İtalya'da Kont Garibaldi'nin, Almanya'da Bismack'ın önderliğinde Federasyon'a gidilmiş, Almanya ve İtalya birliklerini kurmuşlardır. Bu çabaların tohumları Fransa'nın ünlü romancısı Victor Hugo'ya esin kaynağı olmuştur. Victor Hugo 1849'da Paris'te gerçekleşen ilk Barış Konferansı'nda dileğini şu sözlerle dile getirmiştir:

Bir gün gelecek, siz Fransa, siz Rusya, siz Italya, siz Almanya, bu kıtaran bütün ulusları, ayrıncı özelliklerinizi ve parlak bireyselliğinizi kaybetmeden daha üstün bir birimin şemsiyesi altında birleşeceksiniz (Kuran-Burçoğlu 2004a).

Ancak Victor Hugo'nun bu ümitlerinin o yılların Avrupası için henüz erken olduğu kısa sürede anlaşılmıştır. Avrupa'da ulusal birliklerin kurulması için baş gösteren savaşlar, Avrupa Güçleri Konseyi'ni 1870 yılında susturmuştur. 20. yüzyılın başında da Avrupa'da "barış için birleşme" gayretleri olmuştur, 1919 yılında Cenevre'de *Milletler Cemiyeti (League of Nations)* kurulmuş, bunu 1923 yılında Viyana'da kurulan *Pan-Avrupa Hareketi (Pan European Movement)* izlemiş, 1930'da Hitler *Bolşeviklere Karşı Savaşı (Anti-Bolchevik Crusade)* başlatmış, bunu *Nazizm'e Karşı Avrupa Savaşı (European Crusade against Nazism)* izlemiştir. Ancak bunların hiç biri barışa götürmediği gibi, yüz yılın ilk yarısı Avrupa ülkeleri arasında birbirini izleyen iki büyük dünya savaşı ile lekelenmiş ve Avrupa kıtası çok büyük kayıplar vermiştir.

Avrupa Birliği'ne Doğru

1945'de Yalta ve Potsdam Antlaşmaları'nda barış girişimleri yapılmış, ancak bu kez de Soğuk Savaş Avrupa'yı iki bloğa ayırmıştır. 1946'da Winston Churchill *Avrupa Konseyi*'nin kurulmasını istemiş, bu girişim 1948 yılında den Haag'da gerçekleşmiş, Konsey üyeleri ilk kez 1949'da Strasbourg'da biraraya gelmiştir. Marshall planı ileride Avrupa Topluluğu'nu oluşturacak olan altı ülkenin kalkınması için destek vermiştir. Bu girişim bir yelkenli biçiminde simgeleştirilmiş, Konsey üyesi olan ülkelerin bayrakları geminin yelkenini oluşturmuştur. Bu resmin altında şu slogana yer verilmiştir: "Tüm bayraklarımız yelken direğine!" (Kuran-Burçoğlu 2004a).



Resim 4: Marshall planının öngörüsüne göre Avrupa Topluluğu'nu oluşturmaları düşünölen ölkelerin birlikteliğini simgeleyen gemi ve gemiyi hareket ettirecek olan yelkenler şeklin- de tasvir edilen varsayılan Topluluk üyelerinin bayrakları.

Nihayet 18 Nisan 1951 günü Jean Monnet ve Robert Schuman, İtalya, Benelüks ölkeleri, Batı Almanya ve Fransa'dan olu- şan memleketlerle Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'nu kura- rak Avrupa Bütünleşmesi'nin temelini atmışlardır. O zamanki adıyla Avrupa Topluluğu, 1967 yılında Avrupa Kömür ve Çelik Top- luluğu'nun Avrupa Ekonomik Topluluğu ve Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu ile birleşmesi ile sağlam bir temele oturtulmuştur.

1989 yılında Berlin duvarının yıkılışı Avrupa'da Doğu Bloku'na son vermiştir. Birliğe katılmak üzere bekleyen ülkelerle sayıları on beşten yirmi beşe çıkacak olan ülkeler, oluşacak bu yeni yapı içerisinde ulusal egemenlikleri ve ulusüstü egemenlik arasında bir denge kurabilmeyi amaçlamaktadırlar. Şimdi sorulan soru şudur, acaba şu hassas federasyon kavramı bu dengeyi sağlamaya yetecek midir ve acaba bunun sonunda oluşacak Avrupa kalesi uluslararası devletler topluluğu içinde başka ne gibi tehditlerle karşılaşmaya adaydır?

Avrupa Birliği aslında ekonomik temellere ve ortak menfaatlere dayalı bir oluşumdur. Birlik içine katılan ülkeler için Avrupalılık, ülkelerin kendi ulus kimliklerinin dışında bir üst kimlik oluşturmaktadır. Bu durumda Avrupa'nın ötekileri kendi dışında yer alan, Amerika Birleşik Devletleri, Shangay Beşlisi, vb. diğer güçlü oluşumlardır. Avrupa dünya liderliği yolunda ilerlemektedir.

Buraya kadar anlattıklarımız içerisinde örneklerine değinmiş olduğumuz, önemli oluşumlarda üyeleri birleştirici ve kimlik oluşturuvcu unsur olarak kullanılan simgeler gibi Avrupa Birliği'nin de bir simgesi, bir bayrağı ve buna eşlik eden bir söylemi vardır. Bu simge, mavi zemin üzerine bir çember oluşturacak şekilde yerleştirilmiş on iki sarı yıldızdır. 12 yıldızın Avrupa Birliği'nin ilk on iki üyesini temsil ettiği söylenmektedir. Ayrıca bu yıldızların, Hz. Meryem'in başındaki azizlik haresini, ya da Hz. İsa'nın etrafındaki 12 Havariyi simgelediği yorumları da getirilmektedir. Bu ikinci grupta yer alan yorumlar Avrupa Birliği'ni gene din (Hıristiyanlık) kimliği ile özdeşleştirmektedir. Bu durumda, "bu toplumda yer alan diğer dinlere mensup kimseler dışlanmakta mıdır?" sorusu akla gelmekle birlikte birliğin birleştirici sloganı bu düşünceyi çürütmektedir. Bu slogan; "çeşitliliğin birlikteliği" ya da "birlikteliğin içindeki çeşitlilik" olarak dile getirilmektedir. Bu birleştirici slogan, yüzyıllar boyu birbiriyle savaşmış olan Avrupalıları, Avrupa Birliği'nin semsiyesi altında

barış içersinde birarada tutmak için yaratılmış ve yaygın olarak kullanılmakta olan bir söylemdir.

Ancak buna rağmen, özellikle İngiltere gibi bazı ÷lkelerde, bu birliğe kuşkuyla bakılmakta (Spiering 2004); bu beraberliğin akıbeti sorgulanmaktadır. Avrupalılık üst kimliği, birliğe üye olan ÷lkelerin tek tek ulusal kimlikleriyle ne derecede uyum sağlayabileceklerdir? Avrupa tarihini iyi bilen ve birliğe eleştirel bakan ÷lkelerin düşünürleri bu ortak Avrupalılık (Kuran-Burçoğlu 1994e) kimliğinin henüz yeterince içselleştirilememiş olduğunu ima etmişlerdir;⁵ bu endişe bugün de zaman zaman gündeme getirilmektedir.

Globalleşmede Ortak Avrupa Değerleri

Kimlik bölümünde sözünü etmiş olduğumuz gibi kimlik, tanımlayana ve içinde yaşanan zamana göre de değişiklikler göstermektedir. Burada tanımlayanın, tanımladığı kimliği belirli bir sosyo-kùltürel ve zamansal bağlam içersinde algılaması, yorumlaması ve bunun sonucunda da belirli bir biçimde alımlaması söz konusudur.

Bugün Avrupa Birliği'nin temsil ettiği değerlere ve Avrupalılık kavramına, bir de bu açıdan bakalım ve 2002 yılının Eylül ayında İstanbul'da gerçekleşen, KalDer'in düzenlediği bir çalıştayın sonuçlarını aktaralım. KalDer'in daha sonra, Ekim 2003'de gerçekleşen *Shaping The Future: The European Union For The World Leadership: Towards New Global Governance?* konulu uluslararası Sempozyumu'na temel oluşturmak amacıyla yapılan bu ön çalıştayda Türk katılımcılardan Avrupa Birliği'nin ortak değerlerini tanımlamaları istenmişti. Edmund Husserl'in fenomenolojik yaklaşımına göre, bu durumda Avrupa'nın değerlerini "algılayan özne" Türk toplumunun iş adamı, üniversite öğrencisi, öğretim

⁵ Bu konu ile ilgili Avrupa'da Brugge (Brüj) Üniversitesi'nin öğrencileri ile yapılan bir grup çalıştayın sonuçları - <https://rantey.org>

üyesi, gazeteci gibi aydın kesiminin temsilcileri idi. Bu kesit Avrupa'nın ortak değerlerini şu şekilde özetledi (Lagro 2004):

İnsan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü, Hıristiyanlık (Evangelik bireysellik), belirli bir düşünce tarzı (akılcılık, pozitivizm, aydınlanma, laiklik), Toplumsal Sözleşme, barış, adalet, çok kültürlülük (ötekinin ötekiliğini kabul etme ve ötekiliğe saygı gösterme), azınlık hakları, ulus fikri, kapitalizm, ekonomik büyüme (siyasi ve toplumsal denge).

Bu konuya farklı tarım getiren bir küçük grup da vardı. Bu gruba göre, Avrupalılığı belirleyen;

Ortak bir tarih, ortak bir "öteki" kavramı, öz menfaat ve emniyet duygusu, harekete karşı isteksizlik (yerleşiklik, göçe sıcak bakmama) ve boş zamanlara verilen önem[di].

Çalıştaya katılan gruptan, Çeşitlerin birlikteliği (*unity in diversity*) kavramının tanımını da yapması istendi, grup bu kavramı hem genel anlamıyla, hem de Avrupa Birliği bağlamındaki anlamıyla aşağıdaki tabloda gösterildiği biçimde tanımladı:

	Birlik	Çeşitlilik
<i>Genel bağlamda</i>	<i>Belirli ortak amaçlar doğrultusunda birlikte hareket etmek ve ortak değerleri desteklemek.</i>	<i>"Öteki"ne saygı göstermek ve topluma katılımını desteklemek.</i>
<i>Avrupa bağlamında</i>	<i>AB üyeleri arasında ekonomik, siyasi ve hukuksal konularda uyum sağlamak.</i>	<i>Birlik içindeki farklı kültür gruplarını korumak ve saymak</i>

2003 yılı Ekim ayında yapılan uluslararası sempozyumda da bu konular değerlendirildi ve sonuç olarak sempozyum raporunda bu konu ile ilgili değerlendirmede şunlar yer aldı:

Avrupa'nın ve değerlerinin "dışarıdan" alınılan olumlu bir imgesi vardı, ancak Avrupa Birliği'ni oluşturan ülkelerin birbirleri hakkındaki imgelerinin aynı derecede olumlu olmasından söz etmek pek mümkün değildi. Bu nedenle iç uyumu sağlamak aç-

sından Avrupa'nın bazı girişimlerde bulunması gerekli görölüyordu (Lagro 2004).

Bu girişimler ise şunlardı:

“Öteki” ile diyalog, eğitim programlarının birarada yaşamaya imkân verecek biçimde yeniden yapılandırılması, çok yönlü projelerle üye ölkelerin arasında sıkı işbirliği yaratılması, Avrupa vatandaşları arasında yoğun etkileşim.

Sonuç olarak, ancak burada sayılanların gerçekleşmesi halinde Avrupa Birliği'nin içinde bir uyumdan söz etmek mümkün olabilecek. Avrupa'nın tarihinde yaşanan yıkıcı savaşıara, din ve mezhep hiziplerine bakılacak olursa, çok parlak bir ortak geçmişe sahip olmayan bu yaşlı kıtada, Avrupalılığın bir üst kimlik olarak kendini uzun vadede koruyabilmesi ancak kurulmuş olan Avrupa Birliği'nin üyelerinin öncelikle bu konuya gösterecekleri özene, sonra da kendi dışlarında kalanlara gösterecekleri barışçıl yaklaşımlara bağlı gözüküyor.

Kaynakça

- Aksoy, Nazan. 1996. *Batı ve Başkaları*. İstanbul: Düzlem Yayınları.
- Amin, Samir. 1993. *Avrupamerkezcilik. Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Mehmet Sert (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Delanty, Gerard. 2004. *Avrupa'nın İcadı*. Hüsamettin İnaç (çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Der Große Brockhaus. 1953. Wiesbaden.
- Eralp, Atila (der.). 1997. *Türkiye ve Avrupa*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Fink, Gerhard. 1995. *Antik Mitolojide Kim Kimdir?* Öztürk Ümit (çev.). İstanbul: Kalcı.
- Gerçeker, Güneş. 1998. “Die gegenseitige Wahrnehmung der Europäer und Osmanen – Ein kurzer Streifzug durch die Geschichte”. *Schnittpunkte der Kulturen: Gesammelte Vorträge des Internationalen Symposions 17.-22. September 1996, İstanbul-Türkei* içinde. Sabine Jahn Kuruyazıcı, Ulrich Müller, Priska Steger, Klaus Zelewitz (der). S. 125-134. Stuttgart: Akademischer Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1999. “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. İlknur Aka (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Helsinki Citizen's Assembly. 1993. *Avrupa Nerede Bitiyor?* Ankara: Mas Matbaacılık.
- Kula, Onur Bilge. 1992 ve 1993. *Alman Kültürü'nde Türk İmgesi I ve II*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. (der.). 1997. *Multiculturalism: Identity and Otherness*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. (der.). 2000. *Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to 1990s*. İstanbul: The ISIS Press.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 1994e. "2000'li Yıllarda Avrupa: Endişe ve Umutlar", *Cumhuriyet Gazetesi*. 6 Aralık. s. 2.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 2003. "A Glimpse at the Image of the Turk in Europe: 15th-21st Centuries". *Historical Image of the Turk in Europe: 15th Century to the Present – Political and Civilisational Aspects* içinde. s. 21-42. Mustafa Soykut, (der.). İstanbul: The ISIS Press.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 2004a. "Perceptions and Representations of a Unified Europe: From the Idea of a Unified Europe to Common European Values". *The European Union for the World Leadership*. Esra Lagro (der.). s. 145-151. İstanbul: KalDer Yayınları.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 2004b. *Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa*. Zürich: Spur Verlag.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 2005. "Avrupa ve Avrupalılık". *Akademi Dünyası Avrupa Özel Sayısı* (23): 9-20.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 2009. "Reflection on the Image of the Turk in Europe". *Analecta Isisiana CDX*. İstanbul: Isis Press.
- Lagro, Esra. 2004. "An Analytical Background: Results of International Workshops". *The European Union for the World Leadership: Towards New Global Governance?* içinde. Esra Lagro (der.). s. 9-25. İstanbul: KalDer Yayınları.
- Leppert, Richard. 2002. *Sanatta Anlamanın Görüntüsü: İmgelerin Toplumsal İşlevi*. İsmail Türkmen (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nochlin, Linda. 1989. *The Politics of Vision: Essays on Nineteenth Century Art and Society*. Londra: Thames and Hudson Ltd.
- Rietbergen, Peter. 1998. *Europe-A Cultural History*. New York: Routledge.
- Rutherford, Jonathan v.d. 1998. *Kimlik: Topluluk-Kültür-Farklılık*. İrem Sağlamer (çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.
- Saybaşlı, Kemal. 2000. "History, Politics and Historical Formations". *Redefining the Nation State and Citizen* içinde. s. 13-36. Günay Göksoy-Özdoğan ve Gül Tokay (der.). İstanbul: Eren Yayınları.
- Scognamiglio, Giovanni. 2002. *Medeniyetler Çatışmasında Batı'nın İnanç Temelleri*. İbrahim Tuğra (der.). İstanbul: Kara Kutu Yayınları.

- Shaping The Future: The European Union For The World Leadership: Towards New Global Governance?* (Çalıştay Sonuçları).
- Spiering, Menno. 2004. "British Euroscepticism". *European Studies: A Journal of European Culture, History and Politics: Euroscepticism* (20): 127-149.
- Spiering, Menno. 2007. "Euro-sceptic Concerns about National Identities in the EU and Turkey". *Turkey and the European Union: Prospects for a Difficult Encounter* içinde. s. 169-184. Esra Lagro ve Knud Erik Jørgensen (der.). Londra: Palgrave.
- The Idea of Europe-Concepts of an Eternal Peace* (Sergi). 2003 (Mayıs-Ağustos). Berlin: Deutsches Historisches Museum.
- Vico, Giambattista. 1968. *The New Science*. Ithaca: Cornell University Press.
- Weber, Max. 1999. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Zeynep Gürata (çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Yurdusev, Nuri. 1997. "Avrupa Kimliği'nin Oluşumu ve Türk Kimliği". *Türkiye ve Avrupa* içinde. s. 17-85. Atilla Eralp (der.). Ankara: İmge.

2

AVRUPALI OL, FARKLI OL

Belkıs Kümbetoğlu*

1 9. yüzyılda çeşitli devletlerin oluşturduğu Avrupa, adeta bir "Avrupa Süper Devleti"dir. Belirli bir coğrafyada oluşturulan bir "birlik", bir "tek pazar", bir "tek kültür", bir "değerler topluluğu"ndan söz edilmektedir. Bu "süper" oluşuma dahil olmak, Avrupalı olmak ne anlama gelmektedir? Belirli bir coğrafya da bir araya gelmiş kültürlerin aynılığını, paylaşılan değerler temelinde bir bütünlük oluşturduğunu ve diğerlerine göre farklı olduğunu anlatan kartpostalda görüldüğü gibi, Avrupalı olmak bir değer midir? Bu değer, Avrupalı olmayı diğerlerinden farklı kılan bir özellik mi taşımaktadır? Avrupalı olmayı belirleyen değerler var mıdır? Hangi özellikler bu değerleri oluşturmaktadır. Bu değerler Avrupa dışına nasıl götürülmektedir? Bu değerler Avrupa'nın dışında nasıl savunulmaktadır? Bu değerlerin hangileri merkezi önemde, hangileri daha ikincil soruları yanında, konuyu başka açıdan sorgularsak, bu değerlerin hangileri diğerlerine göre daha Batılıdır?

Örneğin, MacDonallds'ın (1993) belirttiği gibi, kimi Keltler gibi uçta, diğeri Korsika gibi romantik ve kenarda, bir diğeri Katalan kimliği olarak bölgeselse ve tüm bunlar çok katmanlı

* Prof. Dr. Yeditepe Üniversitesi-Antropoloji Bölümü, yarı-zamanlı öğretim üyesi.

kompleks bir Avrupalı kimliğine işaret ediyorsa, nasıl bir yaklaşım ve bakış açısı ile Avrupalı olmanın bir bütünlük olarak, diğerlerinden farklı olmakla aynı anlama gelebilmesi söz konusu olmaktadır. Özellikle son otuz yılda (tabii ki daha öncesinde de) artan göç hareketlerinin sonucu oluşan parçalanmışlığın getirdiğı etno kimliklerin belirginleşmesini, göç sonrası yeniden sosyalleşme sürecinde ortaya çıkan bir olgu olarak açıklayan ve etno milliyetçi akımların arttığına dikkat çeken yaklaşımlar varken, tek bir Avrupalılık ne ölçüde gerçekçidir?

Özellikle "Avrupalı olmak", "Batı Avrupalı olmak", "Batı Uygarlığı'nın parçası olmak" gibi kavramlar eşdeğer kabul edilmektedir. Bu eşdeğerlik Avrupalılık, Batılılık algısını, yani belirli bir yere göre batıda olmayı içermektedir. Sadece coğrafi bir kategorizasyon olmayan bir konum, belirli bir kültürel aynılığa da işaret ederken, tek kavram olan Avrupalılık altında ya da arkasında, ulusal, bölgesel, yerel benzerlikleri saklamaktadır.

Bu makale, "Avrupalı olma"nın nasıl bir fark olduğunu tartışmayı hedeflemektedir. Tartışma, farklılığın kim tarafından ve nasıl algılandığı, soruyu soran tarafın nerede durduğu ve hangi etnografik kategoriden baktığı gibi temel soruların eşliğinde yapılacaktır. Öncelikle Avrupa kimliği tanımlarından başlamak gerekmektedir. Ortak bir Avrupalılık mirasına dayandığı ileri sürülen Avrupalı kimliğinin çeşitli boyutlarına işaret eden araştırmacılar (Berting ve Heinemeijer 1994: 57), bunlar arasında en çok aşağıda belirtilenlere vurgu yapmaktadır:

1. Antik Greko-Roman uygarlığı, Hristiyanlık, Rönesans ve onun yarattığı Hümanizm, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin düşüncesinden kaynaklanan ortak kültürel ve manevi miras,
2. Diğer tüm kıtalara yayılmış olan zengin ve dinamik maddi kültür,
3. Bireyin özgürlüğü ve insan haklarının garanti altına aldığı, bir meşruiyetin varlığı ve buna duyulan saygıda ifadesini bulan belirli bir birey kavramı,

4. Farklı politik düzenleri olan devletlerin bir arada yaşamlarının getirdiği çoğulluk,
5. Avrupa dışında yaşayan uluslara, devletlere, insanlara saygı gösterme,



Resim 1: Avrupalı Ol, Farklı Ol

Avrupa kavramının tamamlayıcı bu beş ögesi, çeşitli uluslararası sözleşmelerde sözü edilenlerdir. Farklı çalışma ve yayınlarda daha farklı nuanslar içerse de Avrupa kimliğini temellendiren değerler; çoğu zaman demokrasi ve insan hakları, ekonomik ge-

lişmişlik ve toplumsal refah, farklı bakış açıları ve hayat tarzları için hoşgörü, kadın ve erkek eşitliği, çevrenin konuşması, farklılık ve çok kültürlülük, bilimsel ve teknolojik ilerleme, Hristiyanlık, laiklik, Yunan ve Roma Uygarlığının kültürel mirası olarak kabul edilmektedir.

Avrupa kimliği, tartışmaların, konferansların ana konusu olmaya devam etmektedir. Örneğin, Avrupa Sosyoloji Derneği (ESA), 2009 (Lisbon, Portekiz) 9. Avrupa Sosyoloji Kongresi'nin başlığını "Avrupa Toplumu mu, Avrupa Toplulukları mı?" olarak belirlemiştir. Bugün artık Avrupa tek mi, çok mu diye sormuyoruz, ancak aynı anda hem tekil ve hem de çoğul olduğunu düşünmeyi öğreniyoruz. Aynı olmayanlar içinde Avrupa'nın kimliği ortaya çıkmaktadır. Ötekilik tarafından kışkırtılan Avrupa, aynı zamanda açık ve çok biçimli olmalıdır. Sosyoloji kongresinin başlık sorusunun kendisinin de anlattığı gibi kimliğini arayan, tartışan Avrupa, bu tanımın kapsamına neyin girmekte olduğunu oldukça belirsizleştğini kabul etmektedir. Geçmişin Avrupa sınırlarının oldukça genişletilmiş olması yanında, bu genişlemenin din birliği temelinde olduğu sık vurgulanan konulardan biridir. Coğrafya ve din değişkenleri dışarıda tutulsa bile, Avrupa kültürüne homojen bir bütünlük olarak yaklaşmak zordur.

2009 yılında Riga-Letonya'da gerçekleştirilen "Avrupalı kimliği" konusunda yapılan konferansta da Avrupalı olmanın temelleri tartışılmıştır. Daha çok kültürel farklılıkların vurgulandığı, kuzey ülkelerinin güneydekilerden, Orta Avrupa ülkelerinin öncesinde sözü edilenlerden, benzerliklerinden çok farklılıklarının ve çeşitliliklerinin altının çizildiği bir sonuçtan söz edilmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalarda çoğulculuk olgusu üzerinde durulmaktadır. Örneğin Kastoryano, bu çeşitliliği birçoğulculuk olgusu olarak tanımlarken, dil çeşitliliğinin ve kültürel çeşitliliği farklı ulusal kültürlerin dile geldiği birçoğulculuk olduğunu belirtmektedir (Kastoryano 2009: 19). Çok kültürlülüğün, kültürel

çeşitliliğin bir tanınma durumu olarak çoğulculuktan türediğini ve bunun “Avrupa sınırları” içindeki devletlerin yapısına ve bölgesel, dilsel özelliklerinin tanınmasına bağlı olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Aşağıda yer alan alıntıda belirttiği gibi Kastoryano, çoğulculuğu şu şekilde tanımlamaktadır.

...yaşlı bir kıtanın İtalya ve İspanya gibi çeşitli ülkeleri, bir takım bölgeleri çeşitli yetkilerle donatarak çoğulculuğu kurumsallaştırmıştır. Belçika ve İsviçre gibi kimi ülkeler de devleti bir dilsel çoğulculuğa dayandırmıştır. Ama Fransa’da, Almanya’da, İngiltere’de, Hollanda’da “çok kültürlülük” terimi, Amerika Birleşik Devletleri’nde olduğu gibi göçlerle oluşturulan çeşitli nüfusların, ortak bir uyrukluğa ya da din çevresinde (ya da her ikisi çevresinde) toplulukçu olduğu var sayılan düzenleme biçimleridir (Kastoryano 2009: 23- 24).

Bu konuda farklı tezlerin mevcudiyeti bilinmektedir. Örneğin, Avrupalıların Avrupa’sı kavramını savunanlar (Leveau 2009), Avrupa’yı kurmaktan, oluşturmaktan söz edenler (Wolton 2009), “Avrokültürel hareketler”in geliştiğine işaret edenler (Hersant 2009) kapsamı muğlak bir Avrupalılıktan söz etmektedirler. Siyaset, kimlik, ticaretle birlikte önemli bir öge olarak kültür, değerlere ve ortak prensiplere bağlılık, yaşam koşullarında birbirine benzer ve ortaklaşa özel çıkarlar bilincine sahip olma kriterlerine vurgu yapan Kopenhag Zirvesi’nden (1973) sonra Avrupa’yı kurmanın temel taşı olmuştur (Hersant 2009: 87).

Çoğulcu Avrupa ne kadar çoklu bir yapıyı istemektedir? Bu yapının temellendirilişinde nelere dikkat edilmektedir? “Avrupalıların Avrupa’sı”nı oluşturmak,

dışarıdaki İslâmın ve riskli topluluklardaki uzantıların yarattığı yasadışı göçmenlikten başlayıp, uyuşturucuya ve terörizme kadar uzanan kaygıların harekete geçirilmesi ile sağlanmaya çalışılmakta, bu kaygılarla Avrupa yapılandırılmaktadır (Leveau 2009: 267, 275).

Çoğulcu Avrupa’nın da bir sınırı vardır; “Avrupa’nın yapısının kendine has özelliklerini yitirmeksizin Rusya’ya, Türkiye’ye, Bal-

kanlar'a ya da Magrib'e kadar genişlemesi mümkün değildir" (Leveau 2009: 266). Avrupa'nın o kadar da genişlemesi istenmeyen bir birliğe işaret ettiği anlaşılmaktadır. Avrupa'nın kendine has özellikleri, bu kimliği oluşturan değerler nelerdir? Dışarıda tutulmaya çalışılanlar kimlerdir?

Türkiye'den başlarsak ve tarihsel olarak bakarsak, "Türk kültürü"nün Avrupa ile tanışması "Avrupa kültürü"ne ait bilgiler Osmanlı İmparatorluğu'ndan bu yana birikmiştir. 17. yüzyıldan itibaren gelişen Avrupa ile olan ilişkileri Karlofça Anlaşmasına tarihlendiren Ortaylı, bu ilişkinin yapısını şöyle tarif etmektedir:

...o andan itibaren (Karlofça Anlaşması ile) de Türkler'in imparatorluğu Avrupalılarla bir karşılıklı müesseseleşme içindedir ki, bu çok önemlidir; ilişki değil, müesseseleşme söz konusudur. İlk defadır ki tek taraflı verilen ahidnameler artık bir muahede halini almaktadır, bir akid fikriyle kaleme alınmaktadır (Ortaylı 2007: 123).

Ortaylı burada, artık kurumsallaşan bir yapıdan söz etmektedir. Bu ilişkinin uzak geçmişine de işaret eden Ortaylı şunları söylemektedir:

Türkiye'nin dokuz yüzyıllık tarihi Avrupa ile beraberdir; bunu kimse unutmasın. Ülkemizin adını da Avrupalı İtalyanlar koymuştur "*Turchia ve Turcmenia*" diye. İlk ticari organizasyonlarımız Avrupa ile olan yakınlaşma sayesinde. Devlet teşkilatımızda ve askeri yapımızda ister istemez Avrupa'ya reaksiyon, etki-tepki şeklinde biçimlenmeler meydana gelmiştir ve Türkiye demek zaten Avrupa dünyasının ortasındaki İslâm demektir (Ortaylı 2007: 122).

Ortaylı, bunları söylerken Türkiye'nin böyle yenilendiğini ve şekillendiğini ileri sürmektedir. Ortaylı, Batılılaşma konusunda genel klişelere karşı,

Biz ananemizi koruruz, ananemizi koruyarak tekniğ alınız gibi projeler maalesef yürümüyor. Batılılaşma reçetesi o kadar basit değil; hayatın bütün kompartımanlarındaki değişmeyi birlikte yapmanız gerekiyor.

tezinde bütüncül bir değişimin gerekliliğini ifade etmektedir (Ortaylı 2007:30). Öte yanda Kılıçbay, *Biz Zaten Avrupalıyız* adlı kitabında, “Tanzimat aydını Batı’yı Tanzimat’la keşfetmiş, Batı’ya duyulan eksiksiz hayranlık Türk aydınının misyoner yanını güçlendirmiştir” (Kılıçbay 2005: 77) tezinde Batı’ya karşı öteden beri duyulan hayranlığın altını çizmektedir. Burada söz konusu edilen Batı, Batı Avrupa’dır. Kılıçbay, bu coğrafyayı “bir uygarlık alanı” olarak belirlemektedir (2005: 20). Bu uygarlık alanı kendine özgü davranış kalıpları, kişisel beğenileri, yaşam biçimi değerleri ile örnek alınmış ve Osmanlı’dan başlayarak Cumhuriyet Dönemi ile birlikte “Avrupalı olmak”, çağdaş davranmakla eş anlamlı olmuştur (Meriç, 2007). “Avrupalı olmaya” başlayan yaşam biçimleri, uygarlık alanına girmeye başladığımızın göstergesi sayılmıştır. “Görgülü ol ki, Avrupalı olasın” başlığı altında yayımlanan bir kitap değerlendirilmesinde sözü edilen davranış biçimlerinin, yani görgülü olmanın çağdaş bireylerin davranış kalıbı olarak sunulduğu vurgulamaktadır.

Günümüzde bu davranış inceliklerinin yerini bir takım dayatılmış norm ve değerlerin almakta olduğu bilinmektedir. Hersant’ın (2009) belirttiği gibi “Avrupa’nın kültürüne başvurulmaya devam edildiğinde fiilen Batılı bir azınlığın kültürünü öne çıkarmak söz konusudur.” “Avrupa Birliği’nin değerlerini doğruluk taslayarak anımsatan söylemler, küstahça yapılmış uyarılardan başka bir şey değildir” (Hersant 2009: 88). Bu nedenle Hersant (2009), Vaclav Havel’in,

Batı Avrupa’nın yapacağı en büyük hata kendisini en çok tehdit eden hata olacaktır. Onları son tahlilde oldukları gibi görmemesi, bir başka deyişle modern uygarlığın kendini dev aynasında görerek diğerlerini kendi algıladığı şekilde, beklide son defa olarak tümünden yenilenmeye çağırması,

olarak nitelendirdiği düşüncelerine vurgu yapmaktadır (Hersant 2009: 89).



Resim 2: Görgülü Ol ki Avrupai Olasın

Avrupa'nın kendi değerlerini yayma ve diğerlerini değişime çağırmasının oldukça eski bir tarihi vardır. "Gidilen yere medeniyet götürme", sömürgeci dönemin savunusudur. Owen (2008) "Antropoloji ve Emperyal Yönetim" başlıklı makalesinde Avrupa değerlerinin Hindistan'a getirilmesinin gerekliliğinin nasıl sorunlar yaratacağını tartışan Lyall'dan (Britanya yönetiminin bir görevlisi) örnekler verir. Avrupa değerleri götürüldükleri yerlerdeki yerel değerlerin yerini alırken, boşluk nasıl doldurulacak, toplumsal süreklilik nasıl korunacak sorularına cevap ararken vurgulanan önemlidir:

Biz, daha ziyade, her Avrupalının kendi gündelik deneyimlerinin dışında kalan toplum ve düşünme alışkanlıkları konusunda duy-

duğu yüzeysel hoş görünün üstesinden gelmeliyiz" (Owen 2008: 289).

Sömürgeci dönemde eski toplumsal kurumlar yerle bir edilirken ve yeni Batılı bir tek biçimlilik yaratılmaya çalışılırken (Owen 2008: 289), günümüzde de çok kültürlülüğü savunan Avrupa, aynı hor görü ve yüzeysel hoşgörüyü bu günde kullanmaktadır. Örneğin, Avrupa Birliği'ne girmesine kültürel nedenleri öne sürerek karşı çıktığı Türkiye için bu tek biçimliliği, standartlaştırmayı Avrupa Birliği norm ve müktesebatı adı altında dayatmaktadır.

2009 yılında yapılmış olan bir kamuoyu yoklamasında, Avrupalıların Türkiye'ye bakışları, Türkleri, Türk toplumunu nasıl algıladıkları, Türkiye'ye karşı tutumları sorulmuştur. Bulguların ortaya koyduğu sayısal profil ve varılan sonuçlardan birisi oldukça dikkat çekicidir ve bu bildirinin konusu ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. "Avrupa kimliğine siyasal ve ekonomik bir tanım getirilirken, Türkiye'ye bakış kültürleşiyor" alt başlığı ile sunulan veriler Türkiye'ye karşı tutumların belirlenişinde, ekonomi ve siyasi etkenlerden çok, kültürel etkenlerin daha etkili olduğunu göstermektedir (Boğaziçi Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi 2009).

Avrupa kültürünü, ulusal kültürlerin bir toplamı veya daha genel bir çerçevede ulus-devletin kültür sınırını koymaksızın, kültürlerin bir toplamı olarak tanımlama özellikle çok kültürlülük yaklaşımının sınırlılıklarına karşı geliştirilmiştir. Örneğin, Wolton Kültürel birlikte yaşama yaklaşımının, ABD'de ki çok kültürlülük yaklaşımından daha gerçekçi olduğunu, Amerika'da çok kültürlülüğün doğuşunu sağlayan tarihsel bağlantının Avrupa'nın içinde bulunduğu sorunla ilgili olmadığını vurgulamaktadır (Wolton 2009: 73). "Çok kültürlülüğün çok, kültürel birliklikten söz etmek daha uygun olacaktır", diyen Wolton (2009: 82), bir arada yaşamak isteyen kültürlerin sürekli yapılacak düzenlemelere bu yolla açık olacağını belirtmektedir. "Çağdaş mo-

derleşme süreçlerine ilişkin olarak tanımlanabilecek, bu süreçteki dinamiklere önem veren" farklı bir tanım daha vardır. Burada, Avrupa kùltürünün evrimleşmesi, sosyo-ekonomik ve kùltürel değışimlerin karşılıklı etkileşimlerinden gelen bir kimliğe vurgu söz konusudur (Berting ve Heinemeijer 1994: 58). Bundan dolayı önem atfedilen şey, Avrupalı olmayı bir üstünlük olarak algılamayı getiren ilerlemiş, modernleşmiş olmaktır. Avrupa'nın benzemez uçlarının farklılığı yokmuş gibi düşünölen ve farklılıkların bir potada eritildiğini içeren bu yaklaşım böylece diğerkùltürleri de hiyerarşik bir sıralamaya yerleştirmektedir.

Avrupa'yı genel kavrayıcı bir kùltür alanı gibi ele alan yaklaşımlar, Avrupa'yı kùltürel alanlar olarak tanımlarken, daha çok antikiteden bu yana bölgeleri kùltürel olarak ayıran çizgi ve özelliklere dikkat çekmektedir. Örneğın, Kuzeybatı ile Doğı Avrupa ölkeleri birinci çizgidir. Akdeniz ve Avrupa'nın Bizanslı ölkeleri ikinci çizgidir. Bunlardan hareketle kùltür ailelerini, kùltür alanlarını, Kuzeybatı kùltürleri, Slovak ölkeleri kùltürleri ve Akdeniz kùltür bölgesi olarak ayırt etmek mümkündür (Delmaz 1980'den aktaran, Berting ve Heinemeijer 1994: 59).

1960'lardan sonra Avrupa toplumlarına odaklanan incelemeler özellikle Avrupa'nın geri kalmış yörelerinde yani Avrupa'nın ötekilerinde, güney Avrupa ölkelerinin belirli bölgelerinde (İtalya'nın, İspanya'nın, Yunanistan'ın daha kırsal yörelerinde) yapılan antropolojik çalışmalar adeta Akdeniz'i bir inceleme alanı olarak yeniden saptarlar (Goddard ve diğerkleri 1994). 1970'lere kadar yukarıda sözü edilen kùltürel ayrımcı çizgileri takip eden antropolojik çalışmalar, Avrupa'nın bilinen belirli bölgelerinden uzaklaşıp, daha çok Akdeniz'e odaklanan bir seyir izlemektedir. Bu çalışmalara bakarak, Avrupa içinde Atlantik kıyısı, Avrupa'nın doğusu, kuzeyi ve Akdeniz Avrupa'sı gibi iç bölünmeleri görmenin mümkün olduğunu ileri süren Arensberg (Arensberg 1963'den aktaran, Goddard ve diğerkleri 1994: 10), kùltür alanı

yaklaşımının çok çeşitli kültürel ve sosyal formları içine aldığını belirtmektedir.

1970'lerde Avrupa antropolojik araştırmaların ayırt edici bir kategorisi olarak daha da belirginleşir. Ancak, bu dönemdeki araştırmaların kapsamı daha çok köylülük ve analizi, kır-kent karşıtlığının özellikleri, geleneksel kalabilmiş toplulukların incelenmesi, bu kültürdeki namus, onur, ataerkillik gibi kavramları ve bu kavramların sosyal davranış ve sosyal statülerle etkileşimi üzerinedir (Goddard ve diğerleri 1994: 13). Bu noktada Avrupa üzerine yapılan araştırmaların sayısal artışına dikkati çeken Goddard ve diğerleri (1994), bu artış; Atlantik'in diğer kıyısından doktora öğrencilerinin görece daha az keşfedilmiş bir alan olarak gördükleri Avrupa'ya ilgilerinde ki artışa olduğu kadar, Avrupalı hükümetlerin diğer ülkelerde yapılacak araştırma burslarını kısımasına da bağlamaktadır.

1970'lerin sonundan itibaren Avrupa'ya olan ilginin artışını körükleyen bir başka faktör daha vardır. Avrupalı Antropoloji özellikle artan, bir biçimde topluluk dışına ve ötesine çıkmayı, farklı gruplara bakmayı (örneğin, bürokratlar, entelektüeller) amaçlarken, yenilikler ve farklılıklara duyarlı, ama biraz daha yerelin üstüne çıkmaya çalışan özellikleri de göstermektedir (MacDonald 1993). Bu bağlamda bir başka önemli konu göç ve göçmen topluluklarıdır. Buna ilişkin olarak da ırk ilişkileri, asimilasyon, entegrasyon, etnik gruplar arası ilişkiler, azınlık kültürü, etnik kimlik, göçmen kuşaklar arası farklılıklar gibi birçok konu özellikle 80'lerin Avrupalı antropolojisinin üzerinde odaklandığı konular olmuştur (Macdonald 1993: 13).

1980'ler ve 1990'larda Avrupa'da antropologlara yeni inceleme alanları ortaya çıkmaktadır. Avrupa'da antropolojinin 1980'ler ve 1990'lar sonrası yaşanan sosyal değişimlerden etkilendiğini ve gelecekte yapılacak çalışmalarında bu etkilerle yön alacağını ileri süren Boissevain (1994) ise birbirleriyle ilişkili üç temel gelişmeye dikkat çekmektedir; üretimin değişen yapısı, in-

san hareketlilikleri, idealleştirilen bir geçmiş hayali ve mirası (geleneksel kültürel pratikler ve yaşam biçimi). Avrupa antropolojisi bu değişimlerin çeşitli boyutları ile ilgilenirken, Batılı antropologların kendi üstünlük algılarına ilişkin bilinçlerinin, değerlendirme ve incelemelerinde kaçınılmaz olarak yer aldığını Turner'dan (1983) alıntılayan Boissevain (1994) antropolojinin evine dönüşünün disiplinin bakış açısını bu anlamda değiştirmedığının altını çizmektedir.

2000'li yıllarda antropologlara yine "evde" bir araştırma alanı önerilmektedir; Avrupa Birliği kurum ve kuruluşları. Avrupa Birliği'nin yarattığı kurumları birer "Avrupa Laboratuvarı" olarak değerlendiren Abélès (2009), bu kurumlarda yer alan topluluk aktörlerinin, topluluk kurumlarının yarattığı kültürlerarası dünyanın, antropologlar için iyi bir çalışma alanı olduğunu, antropolojik bir perspektifle incelenebileceğini ve topluluk kurumlarının yepyeni bir inceleme alanı olduğunu belirtmektedir (Abélès 2009: 68). Özellikle bu oluşuma şekil veren kültürlerarası dinamikleri ve gerilimleri araştırmanın gerektiği üzerinde durmaktadır:

Avrupa Birliği kurumları farklı kültürlerden gelen milyonları aynı kalıba dökmek gibi bir işlevi birçok araçla yapmaktadır. Sınır ötesi bu araçlar birden çok endişe yaratabilir. Ahlaki ve estetik normlar dayatmak etkili ve kesin iletişimin gereği olarak her türlü söylemi kendilerine uygun hale getirmek, zeka düzeyini iyice düşürmek gibi (Hersant 2009: 93).

Avrupa'da üretim biçiminin değişen yapısı, insan hareketliliklerinin Avrupa'yı heterojenleştiren etkisi, "içerdekiler" ve "dışardan gelenler" in birlikte oluşturdukları yerellikler, bölgesel özelliklerin öne çıkışı, yerel kültürel gruplaşmalar, artan turistik hareketlilikler ve her alanda etkisi, değişen bakış açıları ve standartlar Avrupa antropolojisinin konu başlıklarını da kuşkusuz farklılaştıracaktır. Boissevain'e göre (1994) yaşanan değişimlere paralel olarak yeni belirginleşen alt kültürler, artan ırkçılık ve zenofobik tutum ve algılar, sınırlar ve sınırların korunması yönünde (Kale

Avrupa *Fortress Europe*) politikaların oluşturduğu zihniyet, diğer sosyal bilim alanlarının olduğu kadar günümüz Avrupa antropolojisinin de inceleme alanlarını oluşturmuştur.

Özellikle günümüzde Avrupa'nın geleceğinin göçmenlerin elinde olduğunu ileri süren, az doğurganlık ve çok göç ilişkisini bir tehdit unsuru olarak değerlendiren yaklaşımların bu konuları daha da ön plana çektiği açıktır. Artan yabancı sayısına karşı ırkçı, sağ politikaların da körüklediği etnik kimliklerin politizasyonu, etnik milliyetçilik, Avrupa'nın parçalı, yamalı bir bölgecilik şeklinde kavranışına dönüştürülmek istenmesine yol açmıştır. Antropolojik çalışmalarda artık bölgelerin, kültürlerin tarihine ve tarihsel analizlere yer verildiği, böyle bir gereksinimin ortaya çıktığı görülmektedir (MacDonald 1993: 16).

Evde antropoloji (Jackson 1985) gerek konular ve gerekse antropolojik gündem açısından önceki çalışmalara göre farklılaşmıştır. "Uzak", "geleneksel", "yabancı" kültürleri incelemeye giden antropologların, uzun süreli katılımlı-gözlemleri, topluluğun içinde uzun süre yaşayarak gerçekleştirdikleri çalışmalar ve yaklaşımlar yerlerini, toplulukları etkileyen makro süreçler ve ilişkiler, bu toplulukların tarihsel özgünlükleri ve geçirdikleri sosyal süreçler, yani endüstrileşme, kentleşme, modernleşme süreçlerinin yarattığı koşullar içinde yerellikleri anlama ve açıklama çabasını içermelidir görüşlerine bırakmıştır (Goddard ve diğerleri 1994).

Avrupa Kültürü

1980'lerde modernleşme bağlamında modernlik-geleneksellik arasındaki eski karşıtlığa odaklanan çalışmalar artık küresel akışlar, sınırların geçirgenliği, zaman ve mekânın farklılaşan anlamları, göçmenlerin varlığında biz/onlar algıları, kültürel haklar gibi konuları içeren bir Avrupa kültürü üzerine yapılmaktadır. Avrupa kültürü kavramının aşağıda yer alan hususların giderilmesini sağlayacak bir anahtar kelime olduğu ileri sürülmektedir:

- Avrupa'daki diğerkùltürler hakkında bilgisizliğı azaltması,
- Diğerkùltürler hakkındaki stereotiplerin incelenmesi ve bunların değıştirilebilmesinin imkânlarının aranması,
- Diğerkùltürlere duyulması gereken saygıyı azaltan kaynakların bulunabilmesi ve bunların uluslararası ilişkilerin tıkanmasını yaratan engelleyiciler olmasının ortadan kaldırılması,
- Kùltürel alanlar içinde güvenlik ve barışa dayanan güvenin tesisi edilmesi,
- Avrupa'nın dönüştürülmesinde, grupların kendi çıkarlarına ilişkin pasif ve negatif sonuçların, algılamaların geçerli ve güvenilir ölçütlerini geliştirme (örneğin, dile ilişkin kaygılar gibi),
- Farklı dillerin gelişimine destek ve bunların Avrupa'nın kùltürel çeşitliliğinin parçası olduğunun vurgulanması (Berting ve Heine-meijer 1994: 67).

Avrupa, kùltürlerin birbiriyle kesiştiğı iç içe geçtiğı bir alan mı, yoksa birleşme tasarımı altında sosyal, siyasal, kùltürel belirsizlik ve ikilemlerin yaşandığı bir alan mı?

Bu gün Avrupa'da üç büyük etnik-kùltürel alan (Latin, Anglosakson ve Slav), dört büyük dinsel alan (Katolik, Protestan, Ortodoks, Müslüman) bulunmakta, onun üzerinde major, yüzün üzerinde minör dil konuşulmaktadır.

diyen Kılıçbay'ın (2005) "benzemezliklerin armonisi" olarak tanımladığı, yukarıda yer alan alıntıda açıkladığı çeşitlilik nasıl bir birleşmeye imkân tanımaktadır?

Avrupa'yı coğrafi bir birim olarak tanımlamanın güçlüklerine değinen Kılıçbay (2005), Batı uygarlığı tanımlamasının genellikle en iyi değerlerin bir toplamı gibi anlaşılmasına dikkat çekerek, bu anlayışın oluşturunca unsurları itibari ile çeşitliliğı ve bazen de uzlaşmaz iç çekişlerin gözden kaçırılmasına neden olabildiğini ileri sürmektedir (Kılıçbay 2005: 25). Tarihsel olarak bakıldığında, "oluşmakta olan Avrupa'ya rengini Fransa'nın verdiğini" belirten ve "Avrupalılaşımak terimini Fransa'ya benzemek" biçiminde değerlendiren Kılıçbay (2005: 25), Avrupa'nın kùltür ve uygarlık

anlamında Avrupalılaşmasını Fransız modelinde gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Avrupalı belirli ulusal özelliklerin dışında nasıl bir insandır? Ortaklaşa paylaşılan değer ve normlar nelere dayanmaktadır? Avrupa kültürel alanında yaşayan insanların ayırt edici özellikleri, “ötekilerin”, Avrupalı olmayanların özelliklerine göre nasıl bir fark ortaya koymaktadır?

Avrupalı Nasıl Bir İnsandır?

Söz konusu Avrupa kültürünün insanı nasıl bir insandır? Avrupalıların dilinden bu insan daima seyahat insanı olmuştur. Semp-run ve Villepin (2005). Biri İspanyol, biri Fransız olan yazarlar, “Avrupa bilincinin Ortaçağın panayırlarına ve üniversitelere giden yollarda doğmuş olduğunu” belirtmektedirler. Yazarlara göre bu insan, seyahat etmese bile, seyahatte gibi düşünmekte ve bilmediği yörelerde karşılaşacağı insanları düşlemektedir. Avrupa’nın kendi ülkeleri dışındaki başka, ama kendilerine o kadar da yabancı olmayan yerlerinde, farklı şeyler bulan Avrupa insanı, kendi içindeki yolculukta, Avrupa’nın neresinde olursa olsun kendini gurbette hissetmemektedir. Bu özellik dil ve kültür farklılıklarına karşı ortak bir duygu oluşturmaktadır. Üç önemli dayanağı; “bireyin önceliği, ticaretin gelişmesi, demokrasinin icadı” (Semprun ve Villepin 2005: 20) olan bu duygu Avrupa içinde mallarla birlikte bir yeni anlayışın dolaşıma girdiğini; kültürlerarası diyalog ve bireysel zenginleşmenin önem kazandığı bir döneme rast gelmektedir.

Gezgin, Batılı insanın örneklerini, 18 ve 19. yüzyıllarda yazılan seyahatnameleri inceleyerek veren Jezernik (2006), seyyahların “kendi kültürel arka planlarından kaynaklanan önyargılarla beslenen bakış açılarına” dikkat çekmektedir. Seyyahların gittikleri bölgeler “coğrafi açıdan uzak olmayan fakat kavramsal açıdan uzak olan Balkanlar”da olduğu gibi, (Jezernik 2006: xii) kültürel bakımdan uzak algılarına gelmiştir. Seyahatnamelerde bu yerlerin Avrupa’dan farklılıkları vurgulanırken, Doğu’nun alış-

kanlıkları ve yaşama biçimi “görülen bu tuhaflıklar zinciri”nin aktarılması şeklindedir. Seyahatnamelerin çoğu geçmişe doğru bir seyahattir; ya gerçekler beklentileri karşılayamazsa, değıştirilerek geçmişten süregelen renkli manzaralar gibi sunulabilir, ya da bir süre olumsuz çağrışım eşliğinde; pislik, durağanlık, güvenilmezlik, kadına değer vermeme, komplo, ahlaksızlık, faydacılık, tembellik, batıl inançlar, uyuşukluk, prensipsizlik ve işgüzar bürokrasi gibi yani medeniyetten yoksun bir algılanış şeklini yansıtmaktadır.

Günümüzde de birçok Batılının paylaşacağı ve zaten dile getirdiğı aşğıdaki görüşler bu algıya örnektir;

19. yüzyılın başlarında Batılılar ile Balkan halkları arasındaki bir konuşma genellikler şu şekilde başlardı: “varlığınız ÷lkemizde pek bir anlam ifade etmeyecek, zira Hristiyan bir ÷lkede değilsiniz. Bu kaba Türkler arasında ne yapılabilir ki?” (2006: 4).

Çok yaygın etiketlemelere bir başka örnekte “Türkler, yani insan türünün ve medeniyetin düşmanları” vurgusuna dikkati çeken yazar, benzer ifadeleri birçok farklı kaynaktan ortaya koymaktadır (Jezernik 2006: 21). Örneğın, bir İngiliz kaynakta “tüm Avrupa’da, özellikle de İngiltere’de Türk kelimesi rezilliğın bir simgesi olarak acımasızlığı, vahşiliğı ve yabaniliğı ifade eden terim haline gelmişti” (Jezernik 2006: 21). Bu bakışın sonunun, “Türkün tabiatını değıştirmek mümkün olmasa da, onu iyi yönetmek mümkün olabilir” anlayışına gitmekte olduğudur (Jezernik 2006: 22).

Avrupalı insanın diğlerleri hakkındaki düşüncelerini oluşturan bu seyyahların yeme içmeden, mimariye, şifa yöntemlerinden, kadınların göğüslerine, kahvehanelerden ve hatta dışkılamaya kadar çeşitli konularda güçlü önyargılarıyla bir tek şey kanıtlamaya çalışıyor gibiydiler; ne yapsalar hep daha aşğıdalar!¹

¹ Amin (1988), Batı’nın kendisini diğeryuvarlıklara göre mükemmel (*par excellence*) gördüğünü, kapitalist olduktan ve fetih gücüne sahip olduktan sonra kendisine “diğlerlerini” temsil etme hakkını (diğlerleri burada *Orient*) ve hatta onları yargılama hakkına sahip olduklarını belirtmektedir.

Avrupa Türklerin anti tezi ve bütün olumlu özelliklerin sahibi olarak görüldüğünden; Doğu, Batıya benzediği ya da Batı'dan ayrıldığı noktalar ışığında değerlendiriliyordu. Avrupa'ya az benzemek, daha aşağı ve öteki olmak anlamındayken, Avrupa'ya daha çok benzemek ilerlemiş olmak demekti (Jezernik 2006: 294).

Seyyahların gözlemlerinde Avrupa'ya benzemeye çalışırken komik olduğu da belirtilen Avrupalı olmayan insan, Avrupa'yı maymun gibi taklit eden, Genç Türklerden sonra bile Doğulu giysilerini muhafaza eden Bosnalı Müslümanlardı. Müslümanlar Avrupalı giysileri hiçbir zaman kendilerine uygulamamalıydılar. Doğu'nun sanğı ve bol giysileri içinde "adama benzeyen" kişi, rivayete göre Avrupai takım elbise giyindiğinde "adamdan başka her şeye" benziyordu (Jezernik 2006: 295).

	İSPANYOL	FRANSIZ	GALLİ	ALMAN	İNGİLİZ
Hali Tavrı	Gururlu	Hoppa	Hilekâr	Açkkalpli	Kalıbı yerinde
Karakteri ve Özellikleri	Harika	Sevimli ve konuşkan	Kıskanç	Çok iyi	Sevgi dolu
Zekâsı	Akıllı ve zeki	Dikkatli	Keskin zekâlı	Şakacı	Neşesiz
Özelliklerin kazanılması	Erkekçe	Çocukça	Herkes istediği gibi	Her yerde	Kadını
Bilimi	Dini bilimler	Savaş	Din hukuku	Lâik hukuk	Dünyevi bilgi
Giyimi	Edepli	Sürekli değişir	Edeplice	Taklitçi	Fransız tavrı
Kötü özellikleri	Asil	Dalaverici	Cimri	Müsrif	Huzursuz
Sevdiği şey	İtibar ve iktidar	Savaş	Altın	İçki	Eğlence
Hastalıkları	Kabızlık	Kendi hastalığı	Kötü hastalık	Şecere	Sara
Ülkesi	Bereketli	İyi işlermiş	Sevimli ve eğlenceli	İyi	Bereketli
Savaş yeteneği	Muhteşem	Kurnazlık	Dikkatli	Yenilmez	Deniz kahramanı
Allaha inancı ve ibadeti	Herkesten iyi	İyi	Biraz daha iyi	İmanı yerinde	Ay gibi değişir
Yöneticilerini nasıl tanır- lar	Bir hükümdar	Bir kral	Pederşahlık	İmparator	Bir bunu, bir onu
Fazlasıyla mevcut olan	Meyveler	Eşyalar	Şarap	Tahıl	Çayır
Vakit geçirme biçimleri	Oyunla	Dalavereyle	Gevezelikle	İçkiyle	Çalışmakla
Hangi hayvana benzediği	Fil	Tilki	Vaşak	Aslan	At
Hayatı nasıl biter	Banyoda	Savaşta	Manastırda	Şarap içerken	Denizde

	İSVEÇLİ	POLONYALI	MACAR	RUS (MOSKOF)	TÜRK VEYA YUNANLI
Hali Tavrı	Uzun boylu kuvvetli	Köylü gibi	Sadakatsiz	Hiddetli	Değişken, Nisan havası gibi
Karakteri ve Özellikleri	Zâlim	Daha da beter	Adamakıllı zalim	Tam Macar gibi	Genç bir şeytan
Zekâsı	İnatçı	Değer vermeyen	Daha da az	Hiç yok	Üstün zekâlı
Özelliklerin kazanılması	Tanınmayacak şekilde	Orta	Kan içici	Son derece kaba	Şefkatli ve yumuşak
Bilimi	Güzel sanatlarda	Çeşitli dillerde	Latince bilir	Yunanca bilir	Ucuz politikacı
Giyimi	Deriden	Uzun etekli	Bol renkli	Kürkü	Kadın gibi
Kötü özellikleri	Bâtla inanır	Farfara	Hain	Büsbütün hain	Daha da hain
Sevdiği şey	Lezzetli yiyecekler	Asalet	Kargaşalık	Dayak	Kendini sever
Hastalıkları	Nikris (Gut)	Çiçek hastalığı	Ispazmos	Öksürük	Zafiyet güçsüzlük
Ülkesi	Dağlık	Ormanlık	Meyve ve altın dolu	Buz dolu	Dünya güzeli
Savaş yeteneği	Yılmaz	Kararsız	Kışkırtıcı	Yorucu (Zahmetli)	İşe yaramaz (Tembel)
Allaha inancı ve ibadeti	Gayretli bir mümindir	Her şeye inanır	Mutabık	Dinden çıkmış biri	Onun gibi bir şey
Yöneticilerini nasıl tanır	Özgür yöneticilik	Seçilmiş birini	Sevilmeyen birini	Bir gönüllü	Bir müstebit
Fazlasıyla mevcut olan	Maden	Kürk	Her şey	Anılar	Yumuşak ve zarif şeyler
Vakit geçirme biçimleri	Yemekle	Hırgürle	İşsiz güçsüz dolaşmakla	Uykuyla	Hastalanmakla
Hangi hayvana benzediği	Öküz	Ayı	Kurt	Eşek	Kedi
Hayatı nasıl biter	Toprak üstünde	Ahurda	Kılıçla	Karda	Dolandırıcılıkta

Kaynak: İlber Ortaylı. 2007. *Avrupa ve Biz*. s. 14-15. Ankara: Turhan Kitabevi.

Değerlendirmelerdeki aşğılayıcı bakış açısı, en hafifi ile küçük düşüren iması, Türklere özgü bir mizaç olduğuna okuyucuyu inandırmakta, bu mizacın “en az düşünen”, “kayıtsız”, “uyanırken-uyurgezer”, “müzmin tembel”, “keyfe düşkün” özelliklerine işaret etmektedir. Hatta öyle ki,

Batılı yazarlar Arapça keyif teriminin Batılı dillere bütün çevirilerinin muğlak olduğunu düşünmektedirler. İngilizce de bu terimin tam karşılığı olmadığı kanaatindelerdi, çünkü “meşgul” İngiltere yeni bir terimin türetilmesine izin vermiyordu (Jezernik 2006: 206).

Avrupalılaşıma sürecinde sınıfta kalan Avrupalı olmayan insanlara, ancak iyi bir yönetim, iyi bir öğretmen gerekmekteydi. Onlar (Avrupalılar) “daha dün barbarizme gömülü olan” bir ülkeyi mucizevi bir şekilde medeni dünyaya örnek olacak bir modele dönüştürebilirlerdi (2006: 23). Günümüzde farklı olana karşı daha yumuşak, daha esnek yaklaşımlar farklılık duygusunun altını biraz daha başka çizmektedirler. Avrupa insanın gerçek belirleyici özelliğinin “farklılık” duygusu olduğunu ileri süren Semp-run ve Villepin (2005), “biz Avrupalılar” tarımının, insanlara her türlü ulusal farkın ötesinde kendilerini ortak bir kıtanın insanı gibi görebilme imkânı sağladığını belirtmektedirler. Oysa “biz Avrupalılar” kavramı ortak bir kıtanın içinde “diğerlerini”, “onları” kendiliğinden üretmekte değil midir? Kime karşı “biz” olunmaktadır? Bizden farklı olana karşı... Aynı yazarlar farklılığı şöyle değerlendirmektedirler:

[D]emek ki farklılık insanları birbirinden ayıran bir uçurum değil, onları birbirine bağlayan köprüdür. Farklılık, bir karşıtlık kaynağı değil, barış unsurudur. Öyle olmalıdır (Semprun ve Villepin 2005: 23).

Bu “biz”in penceresinden bakıldığında “olumlu bir barış unsuru olan fark, diğerleri için en hafifi ile uyum sorunları yaşamak”, en ağırını ile yakılarak öldürölmek anlamına gelebilmektedir.

Avrupa: “Dünyanın Hanımefendisi”

18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa insanına belirli bir zihniyeti yayan yayınlar acaba günümüzde ne durumdadır? Ders kitaplarında 20. yüzyıl Avrupa’sı nasıl anlatılmaktadır? Örneğin, Avrupa terimi coğrafi bir tanımın ötesinde hangi çağrışımları taşımaktadır?

Avrupa terimi coğrafi bir tanımın çok ötesinde pek çok çağrışım taşır. Analiz edilen ders kitaplarının birçoğunda terime yüklenen anlamların yazarlarca açıklanan çerçeveden çok daha geniş kapsamlı olması tipik bir durumdur (Pingel 2003: 44).

Kelimenin çeşitli anlamlarını ve siyasal, ekonomik, coğrafi ya da kültürel içeriğini ortaya koymak konusunda bir eksiklik vardır. Bu durum Avrupa boyutunun bilinçli biçimde kavranmasının önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır. Avrupa’nın gerçekte ne anlama geldiği konusunda öğrencilere doğru düzgün bir bilgi verilmemektedir. Buna karşılık haritalar görece tek örnek bir yapıda oldukları için, öğrencilerin zihninde Avrupa’nın sınırlarına ilişkin bir tasvirin şekillenmesine katkıda bulunabilir (Pingel 2003: 45).

Bazı uluslar otomatikman Avrupalıdır. Bazıları ise o kadar şanslı değildir. Avrupa’yı anlatmayı hedefleyen ders kitaplarındaki anlatımlara örnek teşkil edecek bir metin Pingel tarafından şöyle anlatılmaktadır:

Yunan ulusu dosdoğru Avrupa bağlamında ele alınmaktadır; kültürü ve uygarlığı ana hatlarıyla ortaya konan Avrupa ise asla başlı başına üzerinde durulacak bir tema sayılmamaktadır. Önsöz Avrupa’nın önemini vurgulamakla beraber, kitap neredeyse tümüyle Yunanistan tarihine ayrılmıştır. Avrupa ancak ulusal gelişmelerin çerçevesini belirgin hale getirecek derme çatma bir dekor işlevi görmektedir. Ders kitabı yazarlarının çoğu, özellikle ilk Avrupa kurumlarının oluşturulmasından önceki dönem açısından, böyle

bir odak noktasının benimseme eğilimini taşımaktadırlar. (Pingel 2003: 44-45).¹

Bazıları daha az şanslı, kimileri şanssızdır; örneğin, Finlandiya'da okutulan iki ders kitabında Doğu Avrupa ülkeleri kimi zaman Avrupa dışında, kimi zaman Avrupa içinde gösterilmekte; üstelik bu farklı Avrupa tasvirlerinin sebebi de belirtilmemektedir. Buna karşılık Fransa'da okutulan bir ders kitabında "Avrupa: Atlantik'ten Ural Dağları'na kadar mı?" sorusuyla birlikte sunulan harita ibret vericidir. Avrupa Birliği ülkeleri, Avrupa ekonomik kesimi ve bu alanların dışındaki Avrupa ülkeleri farklı renklerle gösterilmektedir; Doğuda Avrupa'nın sınırını Rusya Federasyonu, Ukrayna, Moldova ve Türkiye (!) oluşturmaktadır (Pingel, 2003: 46). Pingel'in de vurguladığı gibi henüz dünyanın hanımefendisinin evinin büyüklüğüne ilişkin belirsizlikler çözülmemiştir.

Şaşırtıcı olan nokta, İrlanda'dan Urallar'a, İzlanda'dan Malta'ya kadar uzanan yeni bir Avrupa anlayışının henüz yaratılmamış olmasıdır. Bu resmi yansıtan coğrafi haritalar metinlerde somut bir ifadeye bürünmemektedir. Büyük Avrupa çetin bir sınav olma özelliğini korumaktadır; birçok ders kitabı yazarı Avrupa'nın farklı kùltürlere, bölgelere, dillere ve tarihsel geleneklere bağlı gerginliklere nasıl dayanacağı ve bunları olumlu bir yönde nasıl değiştireceği sorusunu yöneltmeye bile cesaret edememektedir (Pingel 2003: 48).

¹ İtalya'da yayınlanan bir ders kitabının kullandığı bu terimin başka kitaplarda da yaygın olarak dile getirildiğini belirten Pingel (2003: 63), "Avrupa'nın dünyaya egemen olduğunun" ifadesinin, Rusya'da okutulan bir tarih kitabında bulunduğunu göstermektedir.

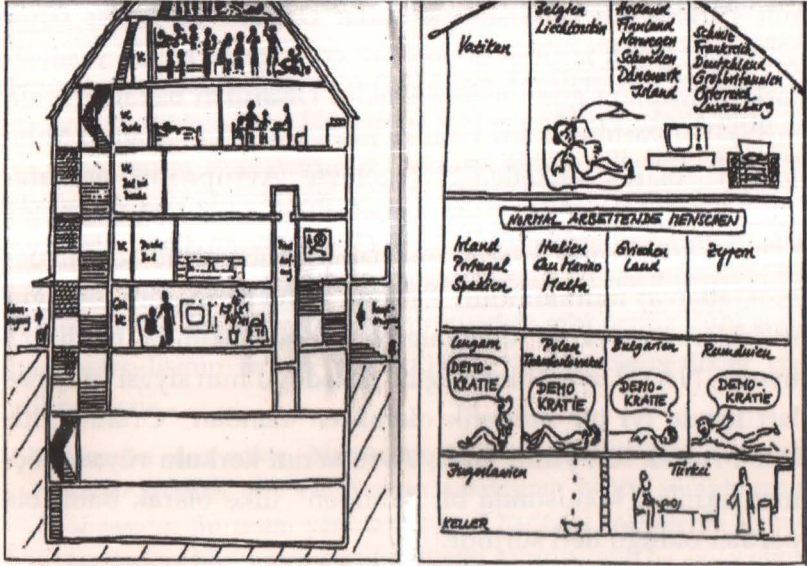
Türkler Avrupa'yı Nasıl Algılıyor? "Türkiye'nin Yeri Avrupa mıdır?"

"Doğu'nun Batı'yla buluştuğu yer, Türkiye" tanımlaması oldukça yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Buluşma noktasının Türkiye'nin kendisini ne kadar Doğulu, ne kadar Batılı gördüğü, gerek tarihsel dönemlere göre, gerek içinde yaşayan farklı guruplara göre değişmektedir. Dışarıdan bakanların da tarihsel duyarlılıklar söz konusu ise, Türkiye'yi "Doğulu Müslüman" olarak etiketlediği (özellikle Avrupa'nın muhafazakârlarınca), ekonomik çıkarlar söz konusu ise en azından bir bölümünce "Batılı" olarak onaylaması (liberal ve sosyal demokratlarca) mümkündür. Tarihsel dönemlere göre, örneğin ittifakların gerektiği dönemlerde askeri anlamda Batılı bir üyedir, NATO üyesi olması gibi. Ortadoğu'nun siyasi çalışmaları içinde iyi bir müttefik olarak en azından "Ortadoğuludur". Ancak son yirmi yılda, Avrupa'nın korkulu rüyası göçmen akınları konusunda bir "tampon" ülke olarak Batılı bir partner olduğu ileri sürülür.

Son on yılda Avrupa'nın yükselen sağ ideolojilerinin, ırkçı malzemeleri seçim avantajı haline getirmeye çalışarak kullanan sağ partileri için Avrupa'dan dışlama politikaları doğrultusunda Türkiye, Müslüman ve Doğuludur. 1600'lü yıllardan beri Avrupa için askeri bir tehdit oluşturmuş Türk algısı, toplumsal hafızalarda canlı bir biçimde durmaktadır. Günümüzde üzeri örtülmüş bir algı olduğu varsayılsa bile, Avrupa'nın özellikle Orta Avrupa'nın büyüklü kentlerinin süsleyen heykellerde, Avrupa gezginleri için hazırlanmış rehber kitaplarında "korkunç Türkler" (*terrible Turks*) olarak yer almaktadır.

Avrupa Birliği'ne üyeliğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini düşünen Türkiye, bu Birliğe girse de nerede konumlandırılacağını, (toplumsal hafızalardaki Türk algılarında beslendi-

ği çok açık olan) **Resim-3**'teki "Avrupa evin"de görebilmek mümkündür. Avrupa evinde yaşamının nasıl bir şey olduğunu da aşağıdaki sorunlar ışığında yeniden düşünmek mümkündür.



Resim 3: "Avrupa Evi"

Avrupa Rüyası'nın evinde oturmaya aday olanların Avrupalılık kimliğinin bileşenlerine sahip olması beklenmekte, çoğu durumda da bu beklenti dayatmalara dönüşmektedir. Günümüzde "Avrupa evinde" oturan Türklerin %60'ının Avrupa Birliği ve kurumları hakkında olumlu fikre sahip oldukları, %27'sinin olumsuz görüşleri olduğu saptanmıştır (Kaya ve Kentel 2005: 54). Almanya ve Fransa'daki Türklerin bulundukları ülkelerin çok kültürlük ve entegrasyon politikalarına bağlı olarak değişen bir entegrasyon süreci yaşadıklarını, "siyasal, ekonomik ve kültürel yaşam biçimlerine entegre oldukları"nı belirtmektedirler (Kaya ve Kentel 2005: 50). Avrupalılık nasıl bir farklılıktır? Kavram kendi içinde çok çeşitli kültürel ve sosyal formları barındırırken,

nasıl bir farklı oluşa işaret etmektedir? Önemli içsel bölünümlere sahipken Avrupalı oluşu belirleyen nedir? Avrupalılığın öncelikle, kentsel bir karakteri olduğu ileri sürülmektedir. Mardin (1990) tarafından savunulan Batı sivilliğinin esas unsurunun kent özerkliği oluşu, buna karşılık Osmanlı uygarlığının esas değerlerinin kendini devletin çehresinde gösteren eşitlik ve adalet oluşu (Mardin 1990'dan aktaran, Arat 1998: 98), Osmanlı Batılı mı? Avrupalı mı? sorusunu (Kılıçbay 2005: 10) sorarak Osmanlı'nın Batılı olmadığını belirten Kılıçbay ve Ortaylı'nın (2007) *Avrupa ve Biz* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşleri, tüm bunlarda halen cevabını bulamadığımız konuyu, Avrupalılaşamamayı tartışıyoruz.

Antropolojinin uzun yıllar inceleme öznesi olmuş "ilkel" topluluklara göre Batı'nın "kompleks" toplulukları kapsadığı belirtilmektedir. Bir başka deyişle "egzotik" toplulukların karşısında "modern" topluluklar yerleştirilmiştir. Kendi üstünlüğünün bilincinde kültürel bir hiyerarşi içinde Batı Avrupa farklılığını bir "üst değer" olarak muhafaza etmektedir. Burada "üst değer", Ortaylı'nın (2007) Batı'ya has bir "üstünlük duygusu" olduğunu belirttiği ilerlemede, modernleşmede üstünlük şeklinde düşünülmektedir. Gülalp (1998), Batı'nın rasyonel ve modernliğe yatkın olduğunu ileri süren Avrupa merkezli yaklaşımının, temelde "Batı'nın üstünlüğüne ve Avrupa merkezlilikle özdeşleştirilen rasyonalizmin Batılı değerler olarak evrenselleştirilişine" yol açtığını iddia etmektedir (Gülalp 1998: 48).

Göle (1998), "teknoloji, davranış kuralları, dünya görüşü ve diğer birçok ayırt edici şeylerin tümünün Batı uygarlığına bir üstünlük payesi verdiğini" vurgularken (1998: 73), uygarlık teriminden diğer kültürlerin değil modernleşmeyi yaratan, Batı'nın tarihsel üstünlüğünü belirttiğini ifade etmektedir (1998: 74). "Uygarlığın evrensellik iddiası, "kendini yayılan uygarlığın bayraktarı" olarak gören Avrupa üst sınıfının kendine yakıştırdığı imajı anlamaktadır" (Göle 1998: 74). Medeni, gayri medeni olarak kabul edilenin Alafranga (Avrupa tarzı), Alaturka (Türk tarzı) ay-

nımlarında “Avrupa tarzının uygun ve değerli”, “Türk tarzı olan olumsuz ve aşağı” görüldüğünü ileri süren Göle, Türklerin modernleşme sürecinde Avrupa’yı nasıl değerlendirdiğini göstermektedir (1998: 75)

Günümüzde, bu üstünlük algısı Avrupa için çok çeşitli süreçlerle daha değişik bir boyutta, ekonomik çıkarlarda, siyasi hegemonyalarda ifadesini bulmaktadır. “Bunun birlikte Avrupa’nın “ex cathedra” hocalık etmek ve siyasi nüfus sağlamak eğilimi devam etmektedir” (Ortaylı 2007: 260). Antropoloji sömürgeci mirasını reddedip, eleştirirken, Avrupa’da sosyal yapılar, kültürel olgu ve süreçleri analizinde öncekinden başka, tarihsel ve küresel belirlenişlere duyarlı bir bakış açısı geliştirebilmiş midir? Birleşmiş bir bütünlük, bir yeni kimlik olarak Avrupalılık gerçekten de bir şemsiye kavram mıdır? Bu çalışmalar Avrupalılığın mahiyetini kavramaya yetecek midir?

Avrupa, giderek muhafazakârlaşan, yeni sağ politikalarla sahneye getirilen çözüm önerilerinin icat edildiği, (örneğin, Fransa’da “ulusal kimlik bakanlığı”nın kurulmak istenmesi, göçmenlere vatandaşlık verilmesinde geçilmesi gereken ilginç testler, göçmenler için Avrupa dışında tecrit kampları oluşturma gibi), yabancı korkusu ve yabancıları tehdit unsuru olarak algılayanın hastalıklı bir boyuta taşındığı, kendi birlik duygusunu yok edici unsurlar olarak gördüğü ÷lkelerden korkunun, Türk korkusunun² ve 11 Eylül sonrası Müslümanlık korkusunun, yer aldığı bir

² Ingmar Karlsson, bu korkuların belirgin bir Türk korkusu olduğunu ve 1683’den (Viyana kapılarından) bu yana çok güçlü bir biçimde Avrupalı zihninde yer aldığını çeşitli örneklerle anlatmaktadır. Örneğin, 16. yüzyılda Avrupa’da yayılmış Türkler hakkında yaklaşık 2500 yayın olduğunu, bunun binden fazlasının Almanya’da olduğunu, bunlardaki Türk imajının “kana susamış Türkler” olarak karşımıza çıktığını belirtmektedir. İtalya’da Türk gibi küfretmek (*bestemmia come un Turco*), Türk gibi pis kokmak (*puzza come un Turco*), Fransa’da kaba davranışlar için *Turquerie*, İspanya’da bir kişi hakkında küçük düşürücü mülâhazalar için *Turco*, İngiltere’de biriyle Türk olarak ko-

kültür alanıdır. Burada cevaplarının aranması gereken bazı sorular akla gelmektedir. Böyle bir alan birleşmiş bir bütün gibi, Avrupalı olmanın bir farklı oluşa işaret ettiği yeni Avrupa kavramlaştırmalarına ne kadar ve ne yönde izin vermektedir. Avrupa insanı "ben Almanım, ben Fransızım demeyip, ben Avrupalıyım" dediğinde (Ortaylı 2007), gerçekten bütünleşmiş bir Avrupalılıktan mı söz ediyor? Avrupa'da yabancı doğumlular ne düşünüyor? Avrupa'da doğmuş 2. ve 3. kuşak göçmenler ne düşünüyor? Belirsizliklerin ve çeşitli kaygıların sadece göçmen gruplar için değil, Avrupa içinde, Avrupa'ya yeni katılmış ülkeler veya Avrupa'ya komşu başka topluluklar için de var olduğu günümüzde, antropoloji temel hareket noktası olan başka kültürleri anlama çabasını nasıl bir perspektiften ve ne ölçüde gerçekleştirebilecektir? Bu çalışmalar Avrupalılığın mahiyetini kavramaya yetecek midir?

Avrupalı insan, Avrupa dışı bir kültüre sahip, başka kültürlerden gruplarla her zaman temasta olmuştur. Bu temasın kapsamı tarihsel olarak farklılıklar göstermektedir. Avrupa, sömürgeci dönemindeki iddiasını diğerlerine medeniyet götürmeyi tahakkümü ile tabi kıldığı birçok kültüre taşımıştır. Bu taşıma so-

nuşmak *to talk Turkey to somebody* deyiminin karşı görüşten olduğunu açıkça belirtmek için; Almanya'da Türk köpek (*Turkenhund*), baharat kokan Türk (*Kummeltürke*) veya Türk gibi sigara içen (*Er qualmt wie ein Türke*), Avusturya taşrasında bugün hala çocukların oynadığı oyunlarda "neredeyse karanlık oldu, Türkler geliyor, Türkler geliyor" (*Es ist schon dunkel. Turken kommen, Turken kommen*) gibi örnekler 16. yüzyıldaki bu imajın günümüze yansıyanlarıdır (Karlsson 2006: 6). 19. yüzyılda Balkanlar'da yaşanan kırım, etnik temizleme ve Mora Adası'nda 1821'de öldürülen binlerce Türke rağmen, Batı kamuoyunun bunu Müslüman zulmü olarak algıladığını belirten Karlsson, 1976'da Gladstone'nun yayınladığı *The Bulgarian Horrors and The Question of the East* (Bulgar Dehşeti ve Doğu Sorunu) adlı kitabının iki ayda 200.000 sattığını ve "vahşi Türk" imajını pekiştirdiğini ifade etmektedir. "Türkler Avrupa'dan sürülüp çıkartılması gereken yabancı bir halk olarak çizilmiştir" (Karlsson 2006:10).

nucu meydana gelen değişimleri tanımlamak antropologlara düşen bir çaba olsa da onlar daha çok yönetimlerin işini kolaylaştıracak bilgi üretmişlerdir. 19. yüzyılda da bu kùltürlerin “akla yatkın olmayan, saçma kavramlarının” (Owen 2008: 279) nasıl akıllaştırılacağı, nasıl ıslah edileceği üzerinde durulmuştur. Günümüzde henüz Avrupalı olmayanlar için Avrupa değerlerine dayanan bir tek tipleştirme, standartlaştırma, hukuktan eğitime, sağlıktan ekonomiye her alanda uygulamaya konulmaktadır. Örneğin, eğitimde standartlaştırmayı getirmeyi hedefleyen Bologna süreci olarak bilinen uygulama gibi.

Avrupalı insan adeta yalnızca başkalarının nezdinde var olmaktadır. Dolayısıyla, Avrupalılığı oluşturan önemli öğelerden biri, diğerlerinin Avrupa algısıdır. Örneğin, Ortaylı’ya (2007) göre “çeşitli dünya görüşü ve milli dillere rağmen, üstelik bunların birbirlerini yok etmeleri sorununa rağmen, Avrupa insanı bizim zannettiğimizden daha güçlü çizgilere sahiptir”, “Avrupa insanının bel kemiğini oluşturan kurum Hıristiyanlıktır. Hiç kendini Hıristiyan hissetmeyen Batılı için bile referans noktasındaki ana öğeler, Batı demek Hıristiyan— Hellen uygarlıktır” sloganında yatmaktadır (Ortaylı 2007: 256). Bu uygarlık bir Batılı tip yaratmıştır. Sosyal ve kùltürel kimliği 40.000 tane fikri barındırsa da, bazı bakış açıları ve sözlerin biçimleri herkes için aynıdır. Batılı insanın bir kontrat toplumu içinde yaşadığını, Batı’nın temel meselelerinden birinin bu kontrat olduğunu iddia ederken Ortaylı, Doğu toplumunda nizami ilişkiler, kan bağı, sùlalevi ilişkilerin hâkim olduğunu ve bugün Doğu ve Batı arasındaki büyük farkın buradan kaynaklandığını öne sürmektedir (Ortaylı 2007: 252). Sonsuz sayıda unsur içeren bir uygarlık alanını, unsurlarından yalnızca birine indirgemek ve üstelik bu unsuru (dini) çatışma terimleri içinde inşa etmek yanlışını da aşarak, insanlığı başat değerlerinden boşaltmak anlamına gelmektedir yorumu ile Kılıçbay (2005) Avrupalılığı daha geniş bir kapsamda anlamak gereğine işaret etmektedir.

Avrupalılık algıları, zaman ve mekân bağlamları açısından farklılıklar göstermiştir. Bugün Avrupa'yı oluşturan ülkelerin 18. yüzyılda birbirleri hakkında düşüncelerini yansıtan değerlendirmeler, değişik coğrafyalarda yaşanların Avrupa'ya ilişkin değerlendirmelerine öncülük etmektedir. Günümüzde benzer değerlendirmelere örnekleri entelektüel dünyadan verebiliriz; Avrupa'da giderek daha fazla hâkim olan sağ zihniyetin politikacılarının sözlerinden seçme yapmadan,³ Avrupa aydınının görüşlerini yansıtan ve Avrupa'nın Türkiye'ye nasıl baktığını gösteren güncel örneklerden hareket edersek, Nobel ödüllü yazar, Portekizli Saramoga bir gazetede yayımlanan yazısında, "Avrupalılarda ancak bir beyin ameliyatı onları Türkiye'ye açılmak gereğine inandırabilir" demektedir. Aynı yazar, "12'den 15'e, ardından 25'e son olarak da 27'ye ulaştık. Ve şimdi de Türkiye girecek... Asya'yı içimize mi sokacağız? Herkes Avrupa mıdır? Türkiye nasıl Avrupa olabilir?" derken (Milliyet, 31 Mart 2007, s. 23) coğrafi ve kültürel olarak bizi nereye yerleştirdiğini göstermektedir. Bu çabalarını, kendilerinden istenen özelliklere göre sunulan kurslarda, "Demokrasi ve insan hakları bilinci aşıl原因arak, bilgisayar kullanmayı öğrenerek, İngilizce konuşarak ve bağlama çalarak" gerçekleştirdiklerini görmekteyiz (Milliyet, 27 Aralık 1999). Kuşuklar yaratan ve giderek kızgınlığa dönüşen uzun bekleme süreci içinde, Türk insanı 19. yüzyıldan bu yana Batı'ya çevirdiği yüzünü artık başka yönlere çevirmek gerektiğini düşünmektedir.

³ İlber Ortaylı, Günümüz politikacılarından örnekler vermekte ve Avrupa Birliği Genel Sekreterinin sözlerini aktarmaktadır; "'biz bu Müslümanlarla ne yapacağız, biz bunlar hakkında bir şey bilmiyoruz'. Bunu diyen AB Genel Sekreteri... Şarkiyat etütlerinin ülkesinde yaşıyor. Kohl diye bir başbakan 'biz bunları ne biliriz?' diyor... Yani biz de tanınıyoruz, onlar da tanımamakta ısrar ediyorlar. O vakit tabii, Avrupa ile bütünleşme meselesini iki zümre taşıyor; bunlardan bir tanesi diplomatlar ikincisi de iş adamları" (Ortaylı: 2007).

Sonuç

Avrupalı olmak, öyle bir özdeşlik alanıdır ki, Avrupalı olmayana Avrupalı olarak düşünölmeyenlere karşı konumlandırılmaktadır. *Be European, Be Different* (Avrupalı ol, farklı ol) kartpostalında yansıtılan aslında negatif bir kurgudur; ne olunduğı değil, ne olunmaması gerektiğine dayanmaktadır. Avrupalı olarak farklı olunacağı tezi, bu özdeşlik alanındaki kimliklerin, ulusal, ekonomik, kültürel farklılıkların ötesine geçildiğı anlayışına dayanmaktadır. Ayırımların, farklılıkların yok sayılarak bir kimlik özdeşliğı yaratılmakta, bir bütöünün parçası olmak kast edilmektedir. Burada Avrupalı olmak bir mensubiyet, intisaptan katılmaktan gelen (Kılıçbay 2003: 157), yani irade ile söz konusu olan bir kimliktir. Burada zorunlu olmayan bir özdeşleştirme alanına giriş söz konusudur.

Avrupalılık adeta bir cemaattir; içinde benzemezliklerin ve farklılıkların eritildiğı bir kurgudur.⁴ Acaba farklılıkların tümü istenmekte midir? Aynı cemaatin içinde bazı benzemezlikler ve farklılıklar istendik değildir. Bu cemaatin yabancı ölkeler doğumluları, ama özellikle sıradanları Avrupalı olmanın kendilerine yakıştırılmayanları ve potansiyel Avrupalı olmak isteyenler için çözümler çeşitlidir; onlar için, Ulusal Kimlik Bakanlığı, Avrupa çeperlerinde kurulacak tecrit kampları (*detention camps*), insan haklarından yemek sistemlerine kendilerini yeni kimliklerine uyarlamaları için değışim programları gibi değışen yoğunlukta rasyonel politikalar üretilmektedir. Rasyonelliğın temsilcisi Avrupa bu politikaları ile göçmenlere üs-

⁴ "Edebi Batı'nın dominant kültüğü, keyfi ve mitik bir kurgudur"... Amin, kurgunun temellerinde aynı ölçüde keyfi olduğunu, Avrupa kültürel birliğinin oluşturulmasında ırkçı damganın, Hristiyanlık olğusunun yorumunun bulunduğunu belirtirken, bu kurgunun karşısına, aynı ölçüde suni ırkçı temelde, dinin değışmeyen sabit imgelemenin kullanılması ile yaratılmış, bir Doğı ve Yakın Doğı kurgusu yerleştirildiğini iddia etmektedir (Amin 1988: 90).

telik ekonomilerine her anlamda önemli katkı sunan farklı kimliklere karşı irrasyonelliğin nasıl kullanılacağını göstermektedir. Bu politikaların yarattığı husumeti kendi insanına yönelen şiddet olaylarıyla geri almaktadır. Fransa'da ki göçmen olayları bunun iyi bir örneğidir. Göçmenler hükümetlerin hedef tahtası haline gelmiştir. Sosyal düzeni tehdit edenler, kamuya gereksiz yük oluşturanlar, refah politikalarını alt üst edenler, algıları rasyonelliği zorlayan en önemli dayanak noktalarıdır.

Avrupa'nın, Avrupalı olmanın bir üst değer olarak yüzyıllardır kabul görmesi Türkiye'de de yaygındır. Bu nedenle olsa gerek Türkiye'de araştırma yapan yabancı antropologların hemen hepsi araştırmaları sırasında gördükleri hüsnü kabulü, araştırdıkları yöre insanının kendilerine nasıl yardımcı olduklarını anlatmışlardır. Bu geleneksel Türk misafirperverliğinden biraz daha farklıdır. Yerel grupların gözünde araştırmacı Avrupa'dan gelen birisidir ve el üstünde tutulması uygundur. Bu hüsnü kabul araştırmacıların bazıları⁵ araştırma konularını gizleseler bile, çalıştıkları bölgelere hiç kullanılmayan belirli amaçları aşikâr isimler verseler bile devam eder. Araştırma ve araştırılan arasında ki bu eşitsiz ilişkinin araştırmanın özünü nasıl etkileyeceği düşünülmesi gereken bir noktadır. Asad'ın *Anthropology and Colonial Encounter* (1973) adlı çalışmasında belirttiği Avrupalı araştırmacı, Avrupalı olmayan araştırılan arasındaki ilişkinin doğası, ilişkinin asimetrik yapısı ve bu ilişkinin nasıl bir sonuç yarattığı, Türkiye'de araştırma yapan yabancıların çalışmalarında izlenebilmektedir.

⁵ Bu konuda *İki Buçuk Yaprak Çay* adlı araştırma iyi bir örnektir. Araştırmacıların belirttiği üzere "bir resmi amaç"ları, bir de "gerçek amaç"ları bulunmaktadır (Beller-Hann ve Hann 2001: 26).

* Türkçesi için bkz. *Antropoloji ve Sömürgecilik*, Talad Asad (der.), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2008.

Asad (2008a), Şarkiyatçılığın ve 19. yüzyıl antropolojisinin Doğu'ya, İslâm dünyasına bakışının "yönetenler ile kulları arasındaki karakteristik ilişkiyi, bir tarafın zoru ve baskısı ve diğer tarafın boyun eğmesi, kayıtsızlığı hatta kinizmi açısından görme eğilimi" taşıdığını belirtir (Asad 2008a: 122). Bu bakışın, örneğin, Afrika siyasal sistemlerinin incelenmesinde ilgi odağının çoğunlukla şef ve ona tabi olanlar arasındaki hak ve yükümlülüklerin yasal tarumu üzerinde olurken, İslâm toplumunun gerçek bir siyasal otorite düşüncesinden yani genel rızaya dayalı siyasal egemenlikten yoksunluğu üzerinde olması gibi bir farklılığı içerdiğini idda eder. Bunun da "Afrikalı yöneticiler ve yönetilenler arasında uzlaşım sal ilişkilere, Müslüman yöneticiler ve yönetilenler arasında ise, baskıcı ilişkilere odaklanan bir anlayışı doğurduğunu göstermektedir" (Asad 2008a: 131-133). Her iki disiplinin de paylaşmış görüldüğü bir eğilim Avrupa'ya özgü gelişimin, Avrupalı olmayan toplumların siyasal sistemleri üzerindeki muhtemel etkileri hakkında açık ve sistematik olarak konuşma isteksizliğidir (Asad 2008a: 130).

Avrupalı olmayan toplumların siyasal sistemleri hakkındaki çalışmalarda sosyal antropologların,

belirgin bir biçimde belirli olguları seçerek, belirli soruları sormayarak, tarihe belirli bir yönden yaklaşarak toplumsal düzen sorununu temel kuramsal meseleler olarak inceledikleri Avrupalı olmayan toplumların siyasal yapısı üzerine tipik imgeler uydurma eğiliminde olduklarını belirtir (Asad 2008a: 133).

Avrupalıların, Avrupalı-olmayan toplumları incelerken, kendilerinde olan ama ikincilerde eksik olan şeyleri göstermeye çalıştıklarını iddia eder. Örneğin, "özel olarak klasik İslâm toplumlarında "özgürlük", "gelişim" ve "insancılığın" yokluğunu vurgulamak... ve daha çok İslâm tarihinin irrasyonelliğini göstermeye çalışmak" gibi bir hedef ortaya çıkmaktadır" (Asad 2008a: 135-136). Avrupalı disiplinler, Asad'ın sözleri ile "bu seçme ve dışta bırakma işleminde" Avrupalı olmayan toplumlara bakış açılarının

dan beslenmektedirler. Tarihsel olarak oryantalistlerin ve 19. yüzyıl antropolojisinin temel çelişkisinin, inceledikleri Avrupalı olmayan toplumları nesneleştirme tarzında bulan Asad, bu çelişkiyi,

Avrupalı-olmayan toplumları inceleyen burjuva disiplinleri ... Rönesans'tan bu yana Batı, diğer toplumları, bir yandan boyunduruk altına almaya, değersizleştirmeye, diğer yandan da onlarda kendi insanlığına giden izleri bulmaya çalışmasında,

görmektedir (Asad 2008a: 120).

Asad'ın sözünü ettiği bu yaklaşımın günümüz araştırmacılarının da zihinlerinde bir yerde hâlâ kalmış olduğu görülmektedir. Türkiye'de Batılı araştırmacılarca yapılan araştırmaların en gözde konusu Avrupa'nın üstünlük tasladığı değeri "ilerleme" ve "modernleşme"nin Türkiye'de Kemalizm tarafında nasıl "üstten bir biçimde dayatıldığı" ve adeta zorla modern diye evrildiğine ilişkindir. Burada Avrupa'nın geleneksel "hocalık etmek" yaklaşımının araştırmacıların bakış açısına nasıl yön verdiği görülmektedir. Antropolog olarak kaygılarının sadece, başka bir kültürü anlama, onun kültür unsurlarını tanıma amacı taşıması gereken Avrupalı araştırmacıları, içselleştirilmiş, zihinlerde yerleşmiş bu eski bilgi, bir üstünlük duygusu ile zaman zaman hocalık etmekten alıkoyamamaktadır. Modernleşmesi üstten dayatılmış olan Türkiye'nin hâlâ "modernleşemediğini" göstermek için adeta söz birliği edilmektedir. Örneğin, Hann ve Hann (2001) veya Tapper (1987) çalışmalarında "Kemalist planın" gerçekleştirilemediğini belirtmektedirler.

Kuşkusuz bu yazının amacı oryantalist yaklaşımları kabaca değerlendirmek değildir. Ancak Avrupalılığın bir üstünlük gibi algılanılışının antropolojik çalışmalara, antropologların bakış açılarına, odak noktası olarak seçilen konulara nasıl yön verdiğini tartışmak ve bunun tarihsel geçmişini bir kez daha gündeme getirmenin yararından hareket edilmiştir. Türkiye'de yapılan antropolojik araştırmaları derslerimizde okuma materyali olarak

kullanılmaktadır. Bu nedenle sık sık kapıldığımız duygu, bakış açılarına sınımış üstünlük edasının hâlâ geçerli olduğu yönündedir. Türkiye’de araştırma yapan ve nadiren bu aktiviteyi ülke dışında gerçekleştirme şansı bulabilmiş antropologlarımızın çalışmalarından bu tür bir duygu yansımamaktadır.

Avrupa’da antropoloji yaparken, Avrupalı insanın belirli kùltürlere karşı önyargılarını tartışmaya açmak, Avrupalılık tanımı altında yer alamayanların dışlayıcı bakış açıları ile değerlendirilmelerini, eleştirel bir biçimde yorumlamak, antropolojinin bu konuda önünü açacaktır. Avrupalılık kavramı bir grup ülkeyi ortak bir felsefe altında birleştirir gözüktse de, bir grup ülkeyi dışta tutmak için kullanıldığında bir kùltürel hiyerarşi yaratılmaktadır. “Çeşitlilik içinde birlik” sloganı, kùltürel konumları farklı birçok bölgenin bir aradalığını yansıtan simgesel bir kavram olabilecek midir?

Kaynakça

- Abélès, Marc. 2009. “Homo Communautarius”. *Avrupa’ya Kimlik: Çok Kùltürlülük Sınırı* içinde. Riva Kastoryano (der.). S:30-68 İstanbul: Bağlam.
- Amin, Samir. 1988. *Eurocentrism*. (Çev. Russell Moore). Londra: Zed.
- Arat, Yeşim. 1998. “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.). s. 82-98. İstanbul. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Asad, Talal. 2008a. “Avrupalı Olmayan Yönetimin İki Avrupa İmgesi”. *Antropoloji ve Sömürgecilik* içinde. Talal Asad (der.). (Çev. Ayşe Karınca). s. 119-140. Ankara: Ütopya.
- Asad, Talal. 2008b. *Antropoloji ve Sömürgecilik*. (Çev. Ayşe Karınca). Ankara: Ütopya.
- Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Beller-Hann, İldiko ve Chris Hann. 2001. *İki Buçuk Yaprak Çay: Doğu Karadenizde Devlet Piyasa Kimlik* (Çev. Pınar Öztamur). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berting, J. ve W. F. Heinemeijer. 1994. “Europe as a Multilevel Problem”. *Multilevel Policy Making in the European Union*. RSC Working Papers. M. H. M van Hulten, H. D. de Vries Reilingh (der.).
- Boğaziçi Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi. 2009. *Avrupalıların Müstakbel Bir AB Üyesi Olarak Türkiye’ye Bakışları ve Türkiye’nin Avrupalılaşıma Sorun-*

- ları. Araştırma Raporu (Kasım). İstanbul: B.Ü. Avrupa Çalışmaları Merkezi.
- Derviş, Kemal, Daniel Gros, Michael Emerson, Sinan Ülgen. 2004. *Çağdaş Türkiye'nin Avrupa Dönüşümü*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Goddard, Victoria, A. Joseph, R. Llobera ve Chris Shore. 1994. *The Anthropology of Europe*. Oxford: Berg.
- Göle, Nilüfer. 1998. "Modernleşme Bağlamında İslâmi Kimlik Arayışı". *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde. s. 70-81. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Der). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gülalp, Haldun. 1998. "Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslâmi Siyaset". *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde. s. 43-53. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hersant, Yves. 2009. "Avrokültürün Eleştirisi." *Avrupa'ya Kimlik: Çok Kültürlülük Sınırı* içinde. s. 85-93. Riva Kastoryano (der.). İstanbul: Bağlam.
- Jezernik, Bozidar. 2006. *Vahşi Avrupa: Batı'da Balkan İmajı*. İstanbul: Küre.
- Karlsson, Ingmar ve Melin Annika Svanström 2006. *Turkey, Sweden and the European Union Experiences and Expectations*. Stockholm: Swedish Institute for European Policy Studies.
- Kastoryano, Riva. 2009. *Avrupa'ya Kimlik: Çok Kültürlülük Sınırı*. İstanbul: Bağlam.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. 2005. *Biz Zaten Avrupalıyız*. İstanbul: İmge.
- Leveau, Remy. 2009. "Mekân, Kültür, Sınır: Avrupa'nın Dışarıya Yansıması". *Avrupa'ya imlik Çok Kültürlülük Sınırı* içinde. Riva Kastoryano (der.). s. 265-273. İstanbul: Bağlam.
- Lindisfarne, Nancy. 1987. *Elhamdülillah Laikiz. Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*. İstanbul: İletişim.
- MacDonald, Maryon. 1993. "The Construction of Difference: An Anthropological Approach to Stereotypes". *Inside European Identities* içinde. Sharon MacDonald (der.). s. 219-237. Oxford: Berg.
- MacDonald, Sharon. 1993. "Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspective". *Inside European Identities* içinde. Sharon MacDonald (der.). s. 1-17. Oxford: Berg.
- Ortaylı, İlber. 2007. *Avrupa ve Biz*. Ankara: Turan.
- Owen, Roger. 2008. "Antropoloji ve Emperyal Yönetim". *Antropoloji ve Sömürgecilik* içinde. s. 271-298. Talal Asad (der.). Ayşe Karınca (çev.). Ankara: Ütopya.
- Semprun, Jorge ve Dominique de Villepin. 2005. *Avrupa İnsanı*. Aydın Çingir (çev.). İstanbul: Agora.
- Wolton, Dominique. 2009. "İletişim ve Avrupa Çokkültürlülüğünden Kültürel Birlikte Yaşama". *Avrupa'ya Kimlik Çok Kültürlülük Sınırı* içinde. s. 69-83. Riva Kastoryano (der.). İstanbul: Bağlam.

3

AVRUPA BİRLİĞİ: ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN KRİZİ

Sibel Özbudun*

Bu satırların yazarının ilkençlık yıllarının bir bölümü, Paris'te öğrencilik yaparak geçti. O zamanlar (1970'lerin ikinci yarısı) çokkültürcülük kavramı bugün olduğu kadar popüler değildi; belki daha dile dahi getirilmemişti; ancak, o zamanlar Fransa'nın en büyük iki işçi sendikaları konfederasyonundan biri olan CGT'nin sıkça düzenlediği devasa gösterilerde Fransız ve göçmen işçilerin birlikte haykırdıkları *Français, Immigrés, même patron même combat!* (Fransızlar, göçmenler, aynı patron, aynı mücadele!) sloganı hâlâ kulaklarımda çınlıyor. "Karakafalılar" a karşı, ülkeden ayrılışımdan kısa süre sonra boy vermeye başlayan ırkçı saldırılara karşı dile getirilen, (Türkiye'de de bir dönem geniş bir popülerite kazanan) *Touche pas mon pot!* (Arkadaşıma dokunma) uyarısı da, sanırım aynı kardeşleşme tahayyülünün bir başka uzantısıydı.

* Doç. Dr. Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü, Yarı-zamanlı Öğretim Üyesi, Ankara Üniversitesi, Latin Amerika Araştırmaları Merkezi.

Bir zamanlar sokaklarında ırkçılık, yabancı düşmanlığı karşıtı sloganların yankılandığı Paris'te, bugün Fransa yurttaşları da olsalar, Kuzey Afrika ve Ortadoğu kökenlileri "pislik" olarak nitelemekte beis görmeyen, "neredeyse ırkçı" olarak tanımlanan "Milli Kimlik Bakanlığı" projesinin sahibi (Çakır Morin, *Radikal*, 15 Nisan 2007, s. 11), eski içişleri bakanı Nicolas Sarkozy'nin cumhurbaşkanlığı seçimleri zaferini kutlayan şenliklerin düzenlenmesi, gerçekten hüüzün verici olduğu kadar düşündürücü.

Ama dilerseniz, düşünmeye başlamadan önce, Avrupa Birliği ülkelerinde yükselen ırkçılık ve yabancı düşmanlığı ile ilgili, Türkiye basınından rastgele derlenmiş birkaç veriyi anımsayalım. Ve fazla zaman almamak için örneklerimizi AB'nin "motoru" konumundaki üç ülke, İngiltere, Fransa ve İngiltere'yle sınırlandıralım... Önce AB geneli üzerine birkaç veri:

Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden aşırı sağcı ve ırkçı partiler, Avrupa Parlamentosu'nda grup kurmak çabalarını nihayet "başarıyla" sonuçlandırdı. AP'de aşırı sağcı grup için Fransa'dan Ulusal Cephe, Belçika'dan Vlaams Belang (Flamanların Menfaati), Avusturya'dan Özgürlük Partisi, İtalya'dan Fiamma Tricolore Sosyal Hareketi ve Kuzey Birliği ile Polonya'dan Aileler Birliği gibi partiler destek veriyor (*Cumhuriyet*, 25 Ekim 2006, s. 11).

Şimdiye dek AP'de siyasi grup kuracak çoğunluğa ulaşamayan aşırı sağcı ve ırkçı milletvekilleri, 1 Ocak'ta AB'ye üye olan Romanya ve Bulgaristan'ın aşırı sağcı milletvekillerinin desteğiyle bu hedeflerini gerçekleştirebildi. Grubun liderliğini Fransa'nın aşırı sağcı partisi Ulusal Cephe'nin başkanı Jean-Marie Le Pen'in yardımcısı Bruno Gollnisch yapacak. Muhtemel üyelerden biri de İtalyan diktatör Mussolini'nin torunu Alessandra Mussolini (*Cumhuriyet*, 9 Ocak 2007, s. 11).

Yeni gruba "Anavatanların Avrupası" veya "Kimlik, Egemenlik ve Gelenek" adı verileceği bildirildi. Grup, altı ülkeden 20 vekili buluşturuyor. Fakat, Polonyalı Aileler Birliği, Belçikalı Vlaams Belang ile Avusturyalı ırkçı lider Jörg Haider'in eski başkanı olduğu Özgürlükler Partisi'nin katılacağı grubun üye sayısının 40'ı aşacağı belirtiliyor (*Radikal*, 9 Ocak 2007, s. 12).

İrkçılığa Karşı Avrupa Ağı (ENAR), 2005’de Avrupa’da ırkçılığın korkutucu boyutlara ulaştığını duyurdu. ENAR, ırkçılığın hedefinde göçmenler ve Müslümanların bulunduğunu açıkladı (*Ülkede Özgür Gündem*, 16 Mayıs 2006, s. 8).

Avrupa Komisyonu girişimiyle, Haziran 2006’da gerçekleştirilip, Ocak 2007’de yayımlanan Avrobarometre araştırması ise, AB ülkeleri sakinlerinin yüzde 64’ünün, yaşadıkları ülkede etnik kökene dayalı ayrımcılığın yaygın olduğu kanaatinde olduğunu gösteriyor (*Radikal İki*, 11 Şubat 2007, s. 3).

AB bünyesinde yapılan bir başka araştırmaya göre, Müslümanlar Avrupa’da doğmuş olsalar da eğitim, iş hayatı ve mülk edinmede büyük ayrımcılığa maruz kalıyorlar (*Radikal*, 19 Aralık 2006, s. 9).

AB’de Müslümanlar-Ayrımcılık ve İslâmofobi” başlıklı araştırma, Avrupa’da yaşayan Müslüman göçmelerin eğitim, konut ve iş bulma gibi konularda “büyük bir ayrımcılıkla karşı karşıya oldukları”nı ortaya koyuyor (*Evrensel*, 20 Aralık 2006, s. 11).

Yine AB’ye bağlı Avrupa İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi’nin (EUMC) 2005 yılı raporuna göre AB ülkeleri arasında en çok ırkçılık olayları İngiltere’de yaşanıyor. Raporda, 2003-2004 yılları arasında İngiltere’de 52 bin 694 ırkçılık olayı yaşandığı kaydediliyor ve bunun, 25 AB üyesi arasında rapor edilen en fazla ırkçı olay sayısı olduğu belirtiliyor.

İngiltere’de beyaz okullarda okuyan her üç öğrenciden biri, bir ırkın bir başka ırktan üstün olduğuna inanıyor (*Cumhuriyet*, 18 Nisan 2006, s. 11). *The Guardian*’ın haberine göre, İngiltere İçişleri Bakanlığı’nın talebi ile Lancaster Üniversitesi tarafından başlatılan araştırmaya göre, beyaz öğrencilerin okullarındaki her üç öğrenciden biri, bir ırkın diğerinden daha üstün olduğuna inanıyor. Bu oran Asyalı Müslüman öğrencilerin okuduğu okullarda ise onda bir oranında seyrediyor (*Ülkede Özgür Gündem*, 22 Ekim 2006, s. 8).

Yine İngiltere’de halkın yüzde 57’si, Müslümanların topluma uyum için daha çok çaba harcaması gerektiğine inanıyor. Yine *The Guardian*’ın anketine göre, İngilizlerin yüzde 22’si, Müslü-

manların uyum için gerekli çabayı harcadığını düşünüyor. Anket katılanların yüzde 53'ü, eski Dışışleri Bakanı Jack Straw'un, Müslüman kadınların peçelerini çıkarması gerektiği görüşünü desteklerken, yüzde 36, bu görüşü yanlış bulduğunu belirtti (*Cumhuriyet*, 15 Ekim 2006, s. 9).

The Guardian'da yer alan bir başka habere göre ise, üniversitelerin, "aşırıların taraftar bulma merkezi" hâline geldiğini düşünen Britanya hükümetinin, yükseköğretim kurumlarına gönderdiği resmi yazıda, "aşırıya ya da terörist faaliyetlere destek verdiğinden şüphe edilen Asyalı ya da Müslüman öğrencilerin, öğretim elemanları ve üniversite çalışanlarıncı izlenmesi ve rektörlüğe bildirilmesinin" istendiği öğrenildi. "Öğretmenlere Müslüman öğrenciler konusunda casusluk teklif ediliyor" başlıklı haberinde, özellikle aşırı İslâmi unsurlarla ilişkisi olduğundan şüphelenilen öğrencilerin takip edileceğini, bu konudaki genelgenin üniversitelere gönderileceğini yazdı (*Radikal*, 17 Ekim 2006, s. 9).

İngiltere'ye yerleşmek isteyen yabancılar artık "İngilizlik"lerini sınavla kanıtlamak zorundalar... İngiltere'de 2 Nisan 2007'de başlatılan uygulamaya göre süresiz vize için başvuruda bulunanlar "Birleşik Krallık'ta yaşam" adı verilen 24 soruluk bir teste girerek, İngilizce'nin yanı sıra İngiltere hakkındaki yeterliliklerini göstermek zorundalar. Bu soruları İngilizlerin çoğunun cevaplayamayacağını öne süren basın, uygulamayla alay ediyor! (*Cumhuriyet*, 3 Nisan 2007, s. 11).¹

Ve nihayet İngiltere Başbakanı Tony Blair, son dönemde artan bıçaklı ve silahlı cinayetleri, "siyah kùltürüne" bağlayarak ırkçı bir çıkış yapıp,

Londra'daki cinayetlere, fakirlik değil tipik siyah kùltürü neden oluyor. Son dönemdeki şiddet olayları, genel suç artışının parçası

¹ Testteki bazı sorular şöyle: "1880-1910 arasında zulümden kaçarak göç eden Yahudiler hangi ülkelerden gelmişlerdir?"; "İskoçya'nın kuzey sahiliyle İngiltere'nin güney sahili arasındaki mesafe ne kadardır?"; "İskoçya'da bir eve yeni yılın ilk konuğu olarak geliyorsanız ne getirmanız beklenir?"

gibi değil siyah gençlere özgü olarak görülmeli. İnsanlar, siyaseten doğruculuğu bırakmalı ve şiddetin, bunu siyah çocuklar yapmıyormuş gibi davranarak durdurulmayacağını kabul etmeli, dedi (*Radikal*, 13 Nisan 2007, s. 10).

Fransa'da düzenlenen bir kamuoyu araştırması, bu ülkedeki siyahların yarısından fazlasının, kendilerine ayrımcılık yapıldığını düşündüğünü ortaya koydu. *Le Parisien* gazetesinin araştırmasına göre, ülkede yaşayan Afrika ve Karayib kökenlilerin yüzde 56'sı ayrımcılıktan mağdur olduğunu düşünüyor... (*Cumhuriyet*, 1 Şubat 2007, s. 11).

SOS Racisme hareketinin Fransız istihbaratına karşı açtığı davada, ceza yasasında kişilerin etnik kriterlere göre sınıflandırılmasının yasak olmasına rağmen istihbaratın hazırladığı raporda suçlu olarak görülen kişilerin hangi ulustan olduğu değil, hangi etnisite ve ırka sahip olduğunun belirtildiğine dikkat çekildi. SOS Racisme davayı, 25 Şubat 2006'ta *Le Monde* gazetesinde çıkan bir haber üzerine açtı. Haberde gazete, 24 hassas bölgede 436 "elebaşının" etnik kökenlerinin listelendiğı 6 Ocak 2005 tarihli bir istihbarat raporunu ortaya çıkarmıştı... (*Ülkede Özgür Gündem*, 24 Ağustos 2006, s. 8).

Almanların yüzde 58'i İslâm ve Batı kültürü arasındaki farklılıkların çatışmalara yol açacağına inanıyorken; (*Milliyet*, 18 Nisan 2006, s. 22). Stern dergisi, ülkede 1990 yılından beri ırkçı saldırılarda ölen kişilerden 46'sının resmini yayımladı. Dergi, 1990'lı yılların başlarında artan ırkçı saldırılarda bugüne kadar 88 kişinin öldüğünü yazdı (*Cumhuriyet*, 2 Haziran 2006, s. 11).

Bir araştırmaya göre, Almanya halkının yüzde 79'u, topluma uyum sağlamayan yabancıların sınır dışı edilebilmesi için yasal düzenlemelerden yana olduğunu belirtmekte (*Cumhuriyet*, 22 Nisan 2006, s. 11).

Ayrıca Bielefeld Üniversitesi'nin "Çatışmaları ve Şiddeti Araştırma Enstitüsü" tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırmaya göre, Almanya'da yabancı düşmanlığı da yüzde 48.5 oranında (*Evrensel*, 15 Aralık 2006, s. 11).

Potsdam kentinde, Etiyopya kökenli bir Alman vatandaşına yapılan saldırının ırkçı olmadığını ileri süren, Hristiyan Demokrat Birlik'çi Brandenburg İçişleri Bakanı Jörg Schönbohm, ayrıca binlerce insanı toplama kamplarında yok eden Nazilere sahip çıktı (*Evrensel*, 26 Nisan 2006, s. 11).

Almanya'da vatandaşlığa başvuran yabancılar için zorlu sınav hazırlıkları yapan eyalet yönetimleri, sonunda Alman dili ve kültürü kursu mecburiyetinde uzlaştı. İçişleri Bakanı Wolfgang Schäuble başkanlığında toplanan 16 eyaletin içişleri bakanları, aylar süren tartışmaları noktaladı: Artık vatandaş olmak isteyen yabancılarda Alman dili, tarihi, kültürü ve değerlerine dair temel bilgi aranacak, bunun için vatandaşlık kurslarına katılmaları talep edilecek; böylece vatandaşlığa geçiş uygulamaları da, tek tip hâle getirilecektir (*Radikal*, 7 Mayıs 2006, s. 13).

Almanya'da terör uzmanı olarak tanınan yazar Udo Ulfkotte'nin, 2008'de Hamburg'da yapılacak eyalet meclisi seçimlerine, yeni kuracağı İslâm karşıtı "Anti-İslâm" partisiyle katılacağı açıklayıp, amaçlarının Almanya'yı İslâmiyet baskısından kurtarmak olduğunu belirtti (*Cumhuriyet*, 27 Mart 2007, s. 11)

Almanya ordusunda bir eğitmenin, askeri eğitim sırasında bir askeri "ABD'nin New York kentindeki Bronx mahallesinde siyahlarla karşılaştığını düşün" diyerek motive ettiğini gösteren video kaydı ortaya çıktı... Kayıta eğitmen, "Bronx'tasın. Bir kamyonun üç siyah adam inip annene küfrediyor. Harekete geç" diyor. Asker de, makineli tüfeğini birkaç kez ateşledikten sonra İngilizce birçok küfür savuruyor. Eğitmen ise askere daha yüksek sesle küfretmesi emri veriyor... (*Radikal*, 15 Nisan 2007, s. 11).

Dediğim gibi, bunlar son birkaç ay içerisinde Türkiye basınında yer alan haberler arasında rastgele yapılmış bir derlemenin verileri... Ancak, siyasetbilimci Martin Jacques'in "Avrupa'da sağın yükselişinin, etnik-dini azınlıklar açısından düşük yoğunluklu bir iç savaş süreci başlatma tehlikesi"nden söz ettiği bir ortamda, kıta ölçeğinde ırkçılık ve yabancı düşmanlığının kaygı verici bir tırmanışa geçtiğini göstermek için bu kadarı dahi yetiyor

(*The Guardian*, 4 Mayıs 2007. Aktaran: Nuray Mert, *Radikal*, 15 Mayıs 2007, s. 6).

İşin düşündürücü yanı, bu gelişmelerin, kültürel çeşitlilik ve çokkültürcülük söylemlerinin yaygınlık kazandığı bir süreç, yani 1990-2000’li yıllarda yaşanması.

Evet, asimilasyoncu entegrasyona karşı, ulus-devletler içerisindeki *de facto* kültürel çeşitliliğin kabul ve teşvikine dayalı ve entegrasyonu bu çeşitliliği eritmeksizin sağlamayı öngören bir siyasa yönelimi olarak çokkültürcülük, devreye girmesinden kısa bir süre sonra AB ülkelerinin çoğunda bugün hem siyasal iktidarlar, yönetimlerden, hem de tabandan gelen bir karşı-saldırıyla karşı karşıyadır ve bu karşı-saldırı, onun geleceğini belirsizleştirmektedir. Dolayısıyla bu durumda çokkültürcülüğün “kri-zi”nden söz etmek, abartı olmayacaktır. Bu bizi, mevcut krizi karşılama kapasitesi ve içkin zaafı tartışmaya yöneltmelidir. Bu tebliğin amacı da, özetle, budur...

Çokkültürcülük, bilindiğı üzere liberal ideoloji çerçevesinde biçimlenmiş bir yaklaşımdır (Parekh 2002). Ancak, sosyalist politikaların gerilemesinin ardından, kimlik söylemlerinin öne çıkmasıyla, Avrupa siyasal dizilimindeki “sol” oluşumlar, Kagarlitsky’ye (2000: 43) göre “kapitalizme eleştirel yaklaşan, ancak kitlesel işçi hareketleriyle birleşmeye isteksiz” kesimler tarafından hızla benimsenmiştir. Somersan (2004: 118) çokkültürcülüğün sol versiyonları arasında, direnişçi, kritik (eleştirel), ütöpik, putkırıcı, postmodern, isyankâr, çoksesli ve çokmerkezli çokkültürcülük anlayışlarını sayıyor.

Liberal ya da radikal versiyonlarının çoğulluğı, çokkültürcülüğün kurumsal uygulamalarını sorunsallaştırırken, AB bağlamında bu alandaki çerçeve yasayı oluşturan “Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşme”² ve “Bölgesel Diller veya

² *Framework Convention for the Protection of National Minorities*, Kabul tarihi: 1 Şubat 1995; Yürürlük: 1 Şubat 1998.

Azınlık Dilleri Avrupa Şartı"³, "çokkùltürcùlùk"ü bir "olgu" kabul etmekle birlikte onu tanımlama girişiminden uzak durmaktadır. Oldukça ihtiyatlı bir dille kaleme alındığı gözlemlenen⁴ Çerçeve Sözleşme, devletlerin "genel entegrasyon politikaları gereğince aldıkları önlemleri saklı tutmakta" (madde. 5/2-İnanç 2004: 78); mezkûr hakların "devletlerin egemen eşitliği, ÷lkesel bütünlüğü ve politik bağımsızlığına aykırı" doğrultuda kullanılamayacağını altını çizmektedir (md. 20, 22). Öte yandan göçmenler, her iki bildirgede de dışta bırakılmışlardır.

Avrupa çokkùltürcùlüğünün çerçevesini oluşturan her iki bildirge de, devletlere kùltürel çeşitliliğin yaşama geçmesi açısından oldukça geniş bir alan bırakmaktadır. Çokkùltürcùlùkün uygulanışı, böylelikle pratikte her devletin kendi tercihlerine bırakılmıştır ve devletler, bu konuda kendi tarihsel/sömürgeci deneyimlerinden tevârüs ettikleri dağarcık doğrultusunda uygulamalarda bulunmaktadır. Söz konusu olan, ulusal azınlıklar değil de, haklarında pek az Avrupa-ölçekli düzenleme bulunan göçmenler olduğunda, bu durum daha da vurgulu hale gelir.

Nitekim, örneğin Melotti "özdeşleşmiş türdeş bir toplum tahayyülü başat" olduğu, ulusal azınlıklar ya da yerel etnik grupların varlığını tanımayan, resmi kurumlarla yurttaşlar arasında tikelci dolayımına olanak vermeyen, göçmenlerin ve diğer azınlıkların, *état-nation* (devlet-ulus) ideolojisiyle biçimlenmiş Fransız kùltürüne asimilasyonunu öngören Fransa'nın doğrudan yönetim ve asimilasyonculukla karakterize olan sömürgecilik deneyiminin aksine, pragmatik bir siyasal kùltürün damgasını vurduğu Britanya'da, toplumsal düzenlemelerin ağırlıklı olarak yerel yönetimlerce yürütüldüğünü, aracı toplumsal formasyonlar,

³ *European Charter for Regional or Minority Languages*, Kabul tarihi: 5 Kasım 1992; Yürürlük: 1 Mart 1998. (Her iki bildiri için bkz. İnanç 2004).

⁴ Sözleşmede, " taraflar... gerektiğinde... mümkün olduğunca... çaba gösterirler/kaçınırlar" gibi muğlak ifadeler oldukça fazla. (Bkz. İnanç 2004: 75-86).

özellikle de etnik ve dinsel cemaatlerin temsilcilerinin, yerel düzlemde cemaat içi, cemaatler arası ve resmi kurumlarla ilişkilerde etkin olduğunu, göçmenlerin iyi İngilizler olmaları beklentisinin bulunmadığını, yasalara uymalarının yeterli görüldüğünü vurgular (1997: 75-83). Melotti'ye göre bu pragmatik, ademi merkezîyetçi, tikelci stratejiler, Britanya sömürgeciliğinin dolaylı yönetim geleneğinin bir uzantısıdır.

Etnik temelli bir ulusçuluğun egemen olduğu Almanya'da ise, Alman kökenliler dışındaki göçmenler "konuk" kabul edilmekte, kalıcı yerleşim teşvik edilmemektedir. Bu bakımdan, göçmenlere yönelik politikalar, onları asimile etmeye değil, (bir gün ülkelerine dönecekleri varsayımıyla) dil ve kültürlerini korumaya yöneliktir. Alman kökenli olmayan göçmenlerin ısrarla "konuk" sayılmaları, göç fiiliyatının reddi, göçün sürdüğü onlarca yıl boyunca sorunların da birikmesine yol açacak, bu durum karşısında, kimi politika değişikliklerine gidilecektir: 1999 Mayıs'ında yurttaşlık hakkını *jus sanguinis*'den (yurttaşlığı "Cermen ırkı mensubu olmaya bağlayan kan hukuku"), *jus soli*ye (yurttaşlık için Almanya toprakları üzerinde doğmuş olma koşulu getiren toprak hukuku) geçiş, bu bağlamda değerlendirilmelidir (bkz. Kastoryano 2000: 17-23; 59-94).

Öyle görülüyor ki, AB "çokkültürcülüğü" "ulusal azınlıklar" ile göçmenler arasındaki, (çokkültürcülük savunucularının gözünden genellikle kaçmakla birlikte devletlere göç/göçmen politikaları konusunda geniş bir manevra alanı sağlayan) farkta "infilak etmektedir"... Sözleşme ve Şart, ulusal azınlıklara sınırlı ve muğlak da olsa kimi kültürel güvenceler sağlasa da, bu "yeni" yönelişin göçmenlere yayılması konusunda herhangi bir güvence oluşturmamaktadır. Göçmen politikaları böylelikle konjonktüre tabi olarak gevşetilir sertleştirilebilmektedir. Son yıllarda, neoliberal istihdam ve sosyal güven(siz)lik siyasalarının ve 11 Eylül'ün getirisi medeniyetler çatışması retoriğinin de desteğiyle genel eğilimin artan ölçüde sertleşme yönünde olduğu gözlem-

lenmektedir. Dahası, seçim sonuçları ve çeşitli anketler, bu sertleşmenin AB ÷lkelerinin kamuoyunca da onaylandığını ortaya koymaktadır. Ve bunda şaşılacak bir şey yoktur. Yoktur, çünkü; post-endüstriyel olarak nitelenen Kuzey ÷lkelerinde, üretimde, istihdamda gerçekleştirilen ÇUŞ (Çok Uluslu Şirketler) eksenli yapısal dönüşümler, geniş kitlelerde, orta-alt ve alt sınıflarda yaygın bir güvensizlik duygusuna yol açmaktadır. Medeniyetler çatışması retoriğinin toplumsal taban bulması, kamuoyu içerisine nüfuz eden ırkçı, ayırımcı tutumlar, bu duyguyla yakından ilişkilidir.

Esnek üretim, yoğun ve yıpratıcı rekabet koşulları, sosyal güvenlik sisteminde gerçekleştirilen aşınmalar, üretken sektörlerin büyük bölümünün işgücünün ucuz ve örgütsüz olduğu Güney ÷lkelerine kaydırılması, istihdam güvencesinin yok edilmesi, dahası AB ÷lkelerinin çok düşük ücretlerle ve ağır koşullarda, kayıtdışı olarak çalışmaya hazır göçmenlerin istilasına uğraması (bu, AB'nin Batı'sı için "Polonyalı muslukçu sendromu" biçimini almakta), 11 Eylül'le birlikte Kuzey medyasını teslim alan "İslâmofobi"yle birleştğinde, böylesi bir reaksiyona davetiye çıkartır gözüküyor.

Böylelikle çokkùltürcü söylem iş güvencesini yitiren, geleceğinden kaygılı, yarışın dışına düşme endişesi içerisinde yaşayan AB halkları ve "karakafalılar" şahsında olası tepkilere kolay bir hedef bulan sağ, aşırı-sağ politikacılar nezdinde geçersizleşmektedir.

Sanırım bu geçersizleşme, bizlere çokkùltürcülük (ve de genel anlamıyla kùltür/kùltürel kimlik) konusunda yeni bir değerlendirmenin olanağını da sunuyor.

En azından antropologları ilgilendirdiği kadarıyla kùltür kuramlarını, kabaca üç eksen üzerine yerleştirmek mümkün gözüküyor. Bunlardan ilki maddeci-idealist (ya da ideationist) yaklaşımlar arasındaki ayırımdır: Bilindiği üzere, maddeci paradig-

maya bağlanan yaklaşımlara göre, kültür türevsel bir görüngüdür: ya toplumsal yapının (yapısal işlevselcilik), ya sosyo-ekonomik koşulların, üretim tarzının, insan praksisinin (Marksist antropoloji) ya biyo-psikolojik gereksinimlerin (işlevselcilik, sosyobioloji), ya insan-çevre etkileşiminin (yeni evrimcilik, ekolojik antropoloji) vb. türevi. Her durumda kültür, insana, daha doğrusu insan zihnine dışsal olan görüngülerin insan(ların) zihinlerine dayattığı biçimlenişlerdir. Maddeci paradigmaya yaslanan kültür kuramları, kültürü ya da kültürel görüngüleri, yalıtılmış bir alan olarak değil, dışsal (iktisadi-siyasal, biyo-psikolojik, toplumsal-yapısal, çevresel vb.) bağlantıları içerisinde ele almaktadır.

Buna karşılık, fikirsel ya da idealist yaklaşımlarsa, insanların yaşamın gerçeklerini öznel olarak nasıl algıladıklarının da yaşamın nesnel gerçekliği kadar önemli olduğunu savunurlar. İdealist (ya da fikirsel) yaklaşımlar, kültürel algı ve kategorileştirmelerin kendilerine özgü bir yaşamı olduğunu ve maddi güçlerce etkilenmekten çok bunları etkilediklerini söylemektedir. Bu yaklaşım(lar)a göre, fikirler ve zihinsel örgütleniş, içerik ve yapı kültürü tanımlamakta ve insanları diğer hayvanlardan ayırmaktadır (yapısalcılık, bilişsel antropoloji). Ya da, bir “anamlar sistemi/ağı” olarak kültür, insan(lar)a bir yandan hayatı anlamlandırıp yorumlayacağı ontolojik bir çerçeve sunmakta, bir yandan da onun için bir davranış rehberi oluşturmaktadır (yorumsamacılık).

İkinci eksen ise, *senkronik-diyakronik* yaklaşımlar arasındaki kutuplaşmadır. Bilindiği üzere senkronik yaklaşımlar, toplum ve/veya kültürlerin verili bir momentteki durumlarının incelenmesini temel alırlar. 19. yüzyıldaki evrimci yönelişe tepki olarak, 20. yüzyıl Avrupa antropolojisi, toplumların ya da kültürel görüngülerin tarihsel izini sürmenin ya da onların “gelişme yasalarını” araştırmanın abesle iştigal olduğu vurgusuyla, dikkatini toplumların hal-i hazırdaki durumlarının incelenmesi üzerine odaklaşmıştır. Bu yaklaşım, *ahistoriktir*; toplumsal ya da kültürel değişimle ilgili değildir, ya da arızı olarak ilgilenir.

Buna karşılık *diyakronik* yaklaşımlar, toplumsal dinamikle ilgilidir, toplumları ve kùltürlerini tarihsel süreçler (ve karşılıklı bağıntılılıklar) içerisinde ele alıp nasıl değıştiklerini açıklama görevini önlerine koyarlar. Ve nihayet, kùltürü açıklamada *uyum* ve *çatışma perspektifleri* üzerinde durulmalıdır. Uyum perspektifi toplumları birbirleriyle uyum içerisinde ve birbirlerini ve içinde yer aldıkları geniş bağlamı, yani toplumu destekleyecek tarzda işleyen kurumlardan oluşur tarzda tahayyül etmektedirler. Bu anlayışa göre kùltür, bu işleyişi sağlayan norm ve kodların aktarıldığı *locusu* sağlamaktadır. Ve doğası gereği uyumsaldır, uyuma yöneliktir. Buna karşılık çatışma perspektifi, kùltürün içine yerleştiği toplumun çatışmalı bir kendilik olduğu önkabulünden kalkınır. Toplumlar çıkarları birbiriyle çelişen, çatışan kesimlerden, toplumsal gruptan oluşmuştur: sınıflar, cinsiyet-yaş-statü grupları vb. Kùltür kaynaklara erişimi eşitsiz olan bu grupların çatışmalarını yansıtmakta, hatta bizzatı bu çatışmaların gerçekleştiği alanlardan birini teşkil etmektedir. Çatışmacı perspektifler, konumlanışlarına göre kùltürü toplumsal çatışmaların çözümlendiği ya da sürdürüldüğü alan olarak tanımlarlar.

Kanımca çokkùltürcülük kavramının içkin zaafı, kùltür daha doğrusu kùltürel kimlik kavramının kurgulanışında idealist, senkronik ve uyumsal yaklaşımın, bir başka deyişle kùltüralist bir çerçevenin (Özbudun 2007) başat olmasından kaynaklanmaktadır. Appadurai'nin (1998) *primordialist** olarak tanımladığı bu kurgu, etnik ve/veya kùltürel grupları birbirleriyle tarihsel, coğrafi, kùltürel, ırksal vb. bağları olan ve bu zeminde ortaklaşan, ortak bir halet-i ruhiyeyi sürdüren gruplar olarak tanımlamaktadır. Bu "içsel" uyum fikri, konjonktür elverdiğinde "dışa" yönelik düşmanlığın ve kùltürlerarası çatışmaların da zeminini oluşturmaktadır.

* Başlangıçta var olan anlamında (ed. n.).

Çokkültürcülük fikri, en azından, AB ülkelerinde kurumsal uygulamalarda başat gözüken liberal versiyonlarıyla, kültürel kimliğin “bu” yorumunu benimser gözükmekte, kültürlerin iktisadi-siyasal-toplumsal bağlamlarda sürekli olarak üretilen ve yeniden üretilen “mamüller” olduğunu gözden kaçırmaktadır. Bu görüş, en azından Hobsbawm ve Ranger’ın *Invention of Tradition*’dan (Geleneğin İcadı) bu yana toplum ve kültür bilimlerin gündemindedir (bkz. Hobsbawm ve Ranger 1983; bu tezin “yerel” kimi uyarlamaları konusunda Hawaii ulusalcılığı için bkz. Linnekin 1983; Maoriler için, Hanson 1989; Quebec milliyetçiliğı için Handler ve Linnekin 1984; ve Ainu etnik yeniden inşası için bkz. Friedman 2002: 240-241).

Kültürlerin (çokkültürcülük kavrayışına göre birbirlerine zarar vermeksizin bir arada yaşama yetisine sahip), *a priori*, değışimsiz, uyumlu, içe kapalı değer sistemleri olarak algılanışı, etnik azınlıklar, göçmen grupları vb. kültürel grupların bazı temsilcilerinin (ve de ırkçı ideologların)⁵ cemaat tahayyüllerine denk düşebilir, ancak çokkültürcülük söylemi ile ırkçı yükselişin neden atbaşı gittikleri konusunda bize bir fikir vermektedir.⁶

Bir örnek olarak Hint kökenli liberal çokkültürcülük kuramcısı Parekh’in (2002: 337-38) çokkültürlü bir toplumun azınlıkların hangi değer ve adetlerini hangi sınırlar içerisinde hoş göreceğıne nasıl karar vereceğı sorusunun yanıtlarını araştırırken sıraladığı olgular dizisini verelim:

⁵ “Avrupa ve ABD’deki sağcı ırkçılar, faşistler ve köktenci hareketler hiç kuşku yok ki, davranışlarında, açıkça nefret ettikleri ırksal azınlıklardan daha primordiyal gözükmektedir,” diyor, Appadurai (1998: 143).

⁶ Nitekim, çokkültürcülük kavramının, kültürleri (ya da etnisiteyi) özelleştirerek sabitlediğı, durumsal, dinamik, değışken, süreçselci, etkileşimsel vasıflarını gözdardı ederek şeyleştirilmelerine, kültürel sınırların fetişleştirilmesine yol açtığı eleştirileri yakın zamanlarda sıkça dile getirilmeye başlanmış (Çağlar 1997; Bauman 1999); “çokkültürcülük” yerine “kültürlerarasılık”ı kullanma yolundaki vurgular artmıştır (Kentel, tarihsiz).

1. Kadınları sùnnet etmek
2. Çok eşlilik
3. Müslùman ve Yahudilerin hayvan kesme yöntemi
4. Görücü usulü evlilikler
5. Yakın akraba evlilikleri
6. Erginleme ayinlerinde uygulanan bedensel mutasyonlar ve yaralamalar
7. Müslùman kızların beden eğitimi derslerinden çekilmesi
8. Müslùman kızların başörtüsü/türban giymesi
9. Sihlerin türbanlarını çıkartmayı reddetmesi
10. Çingene ve Amishlerin çocuklarını okula göndermeyi reddediş
11. Hinduların ölülerini yakması
12. Kadınların düşük konumu...

Parekh, bu etnik simgeleri *a priori*, değışime kapalı, mutlak bir kimliğin gösterenleri olarak ele alırken, hiç kuşku yok ki “geniş toplum”u “hoşgörü ve diyaloga” çağırıyor. (Bu çağrı, tabii, kabul edildiği kadar, redde de açıktır...) Ancak esas sorulması gereken soruyu, yani bir topluluğun bu gibi gösterenleri neden ve hangi koşullarda katı kimlik sınırlayıcılarına dönüştürdüğünü sormuyor.

Bu soruyu, hiç kuşkusuz ki, sormak gerekir. Sorunun yanıtı ise, herhangi bir etnik grubun eşitsiz, hiyerarşik bir dizilim içerisinde yer aldığı, ayırımcılığa uğradığı ve/veya kaynaklara erişiminin iktisadi-siyasal sistem tarafından sınırlandırıldığı durumlarda yani “madun” konumunda olduğunda kimliğine daha fazla sarılma, sınırlarını daha fazla vurgulama eğiliminde yatmaktadır.⁷ “Kùltürler arasında ne zaman çelişkili ve eşitsiz bir karşı karşıya geliş yer alsın, işgal, sömürgecilik veya iletişimin gelişkin biçimleriyle de olsa, kùltürel kimlik ortaya çıkar” diyor, Larrain (1995: 197). Bir başka deyişle, etnik gösterenleri vurgulama, ce-

⁷ Tabii bunun tersinin geçerli olduğu, ezilen grupların kimliklerini gizleme/reddetme eğilimini benimsedikleri durumlar da var. Ancak çağımızın baskın yönelişi yeniden dağıtım müzakerelerinde etnisitenin vurgulanması yönünde seyrediyor...

maatler arasında sınır çizme ya da kendini geniş toplumdan ayırma eğilim ya da kararı, bir etnik grubun mensupları tarafından tek başına alınmış bir karar değil, madun grupla hakim grup arasındaki etkileşimin niteliğı tarafından belirlenen, yani *etkileşimsel* ama *eşitsiz* bir süreçtir.

Kagarlitsky'nin (2000) de dikkati çektiğı üzere, günümüzün "kimlik tartışmaları"nın pek azı, toplum içerisinde servet ve iktidar gibi kritik kaynakların dağılımı sorunuyla ilgilenmekte, bir başka deyişle etnisite ile sınıf arasındaki ilişkileri sorgulamaya/kurmaya gönüllü gözükmemektedir. Oysa etnisitenin görünür olduğı (ya da az-çok gerilimli bir bagaj oluşturduğı) her durum, aynı zamanda eşitsiz (ya da en azından eşitsiz olduğı düşünülen) iktisadi-siyasal ilişkilerin damgasını taşır. Şu halde kültür ve kültürel kimliğı, bünyesinde biçimlendikleri iktisadi-siyasal ilişkilerden yalıtılarak, örneğın ayırt edici bir paylaşılan gösterenler/simgeler dizini olarak ele alan bir çokkültürcülük yaklaşımı, farklı kültürlerin barış içerisinde bir arada yaşayabilmesinin önkoşulunu oluşturan, kaynakların eşitlikçi paylaşımı sorunu üzerinden atlıyor, demektir.

Bu saptama bizi etnisite ile sınıf,⁸ kültür ile ekonomi-politik arasındaki ilişkiler üzerinde düşünmeye olduğı gibi, kültürün

⁸ İlk biçiminde, iş akti feshedilen göçmenlerin derhal sınır dışı edilmesi önlemini içeren Fransız Entegrasyon ve Göçmenlik Yasa Tasarısı komisyondaki kimi hafifletmelere rağmen, sanırım etnisite ile sınıf arasındaki ilişkiyi, en açık biçimde gözler önüne seren örneklerden birini oluşturuyor. Tasarının gerisindeki mantığa göre, (göçmen) işçi, ancak artı-değer üreticisi olduğı ölçüde ("topraklarımızda" yaşamaya layık olacak bir) değer kazanırken, artı-değer üreticisi olmaktan çıktığında, "etrükleş(tiril)erek" değer yitirmektedir İnsel'in deyişle, "Gerçekten de, güçsüz konumda olan kesimin haklarını daha da azaltmak, bunlar üzerinde daha büyük bir güvensizlik baskısı yaratmak ve bunun sonucunda ortaya çıkacak sorunların güvenlik devleti yöntemleriyle bastırmaya girişip, toplumun gelecekte endişeli kesimlerinin yabancı korkusunu körüklemek olarak özetlenecek bir siyasal strateji bugün Fransız sağına hakim durumda" (İnsel 2006).

dinamik, değişken, etkileşimsel özelliklerini vurgulamaya da çağırılmaktadır. Hiçbir kültürel grubun tecrit bir yaşam sürdürmediği, her bir topluluk için bir ya da daha fazla "öteki"nin varlığı, kültür bilimleriyle uğraşanlar açısından bir kaziyedir. Küreselleşme süreçlerinin farklı kültürlerin mensupları arasındaki doğrudan ya da dolaylı temas, ilişki ve bağıntılılıkları şimdiye dek görülmemiş ölçüde yoğunlaştırdığı da öyle... Bu nedenledir ki günümüzde antropolojik ilgi, odağına sabitlerden çok değişkenlikleri, "iç"lerden çok sınır alanlarını, tecritten çok etkileşimleri, nüfuz edilemezliklerden çok geçirgenlikleri yerleştirmektedir.

Temas/etkileşim alanları, kültürlerarası farklılıkların da tanımlandığı, değerlendirildiği ve yeniden üretildiği alanlardır. Mevcut ve/veya kışkırtılan önyargılar, ayırmacılık, kişi ve grupları "farklılıklarını" aşırı değerlendirmeye yöneltebileceği gibi,⁹ fark(lılıklar)ı zenginlik olarak algılayan bir dünya görüşünden beslenen tutumlar, onları bir gerilim kaynağı olmaktan çıkartır, kültürler arasındaki alış-verişi değer katar, insanların önlerindeki seçenekleri çoğaltır, onları donanım açısından zenginleştirir. Bir başka deyişle kültürün(ün) mensupları açısından tek-tipleştirici bir cendere mi, yoksa kişileri tinsel açıdan zenginleştiren bir kaynak mı olacağı, büyük ölçüde kültürler, daha doğrusu onların taşıyıcısı olan gruplar arasındaki etkileşimin niteliğince belirlenmektedir.

Vurgulanması gereken bir başka nokta da, kültürel grupların çelişkilere ari, uyumlu kendilikler olmadığıdır. Nihai olarak

⁹ Bu bakımdan AB ülkelerinin göçmenlerine yurttaşlık statüsü tanırken, hatta giderek oturma izinlerini uzatırken, onları ev sahibi ulus-devletin tarihi, kültürel özellikleri konusunda bilgi testlerine tabi tutup, yurttaşlarının "göçmen"in kültürü, tarihi, dünya görüşü vb. konusunda bilgilenmesini beklememesi ile Kürtlere "Türkçe öğretemedik," diye hayıflanana bir Türkün birkaç sözcük de olsa Kürtçe öğrenmemek konusundaki ısrarcı tutumu arasında bir fark yoktur!

bir kültürün taşıyıcıları, aktarıcıları vb. insanlardır; üretim-bölüşüm ilişkileri içerisindeki, kaynaklara erişmeye, çıkarlarını yaşama geçirmeye çalışan insanlar... Kapitalizm koşullarında insanlar arasındaki ilişkilerde rekabet ve çatışma, normaldir. Özellikle “etnik/kültürel cemaatler” söz konusu olduğunda gözden kaçan, bunların iktidar, iktisadi konum, otorite, toplumsal statü vb. açısından farklılaşmış ve çatışmalı kendilikler olduğudur.

Azınlık grubunun içinde yer aldığı geniş toplum tarafından dışlanarak kendi içine kapanmak durumunda kalması “geleneksel” iç hiyerarşilerin de pekiştiği bir mekân olarak etnik cemaatlerin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Böylesi durumlarda genellikle “dışarı” ile müzakereleri yürüten konumdaki (dinsel ya da seküler) önderler, simsarlar otorite konumlarını pekiştirirken, cemaatin “güçsüzleri”ni (kadınlar, gençler, çocuklar...) bastırmanın zeminini oluşturmaktadır. “Dışarı” ile gerilimli ilişkiler, iktisadi-siyasal çelişkilerin “Medeniyetler/Dinler çatışması” olarak serimlendiği çatışma ortamları, “cemaat”in en “özel” özelliklerinin (genellikle dinsel referanslar) bu simsarlar eliyle seçilip vurgulanması ve “cemaat”in diğer üyeleri üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanılmasını getirebilir. İçerisinde yaşanan ülke tehlike ve bilinmezliklerle dolu bir “düşman toprağı” olarak algılandığı ve/veya temsil edildiği sürece, kadınların çalışması, gençlerin eşlerini özgürce seçmesi, kız çocukların sokağına çıkması vb. dışarıdan içeriye yönelik tehditler olarak algılanır ve “cemaat” içeri doğru büzülerek muhafazakârlık dozajını durmaksızın artırır.¹⁰

¹⁰ Abdurrahman Karataş, H.Ü. Antropoloji Bölümü için hazırladığı Almanya’daki Türk ve Kürt göçmenler arasındaki alan araştırmasına dayalı yüksek lisans tezi çalışmasında, kadınlara yönelik baskıların cemaatleşme eğilimindeki İslami çevrelerde daha yüksek düzeyde seyrettiğine dair şu gözlemlerde bulunmakta: “Kadının ücretli bir işte çalışmasının onu özgürleştirdiğine yönelik sorularımıza İslami çevreden gelen genel bir cevap, “evinin ka-

Gerçekte, en azından göçmenler söz konusu olduğunda, “ce-maatleş(tir)me” süreçlerinin kapitalizm açısından yararları, tartışmasıdır. Wallerstein (1995: 106-107), göçmenlerin kendi kùltürlerinde sosyalleştirilmelerini sağlayan çokkùltürcü uygulamaların, (talepkârlık düzeyi düşük, uysal, düşük ücretlere ve elverişsiz çalışma koşullarına razı bir işgücü biçimlendirmedeki ve bunun ÷lke içerisindeki ücretlerini aşağıya çekmedeki rolüyle-b.n.) kapitalizmin hiyerarşik gerçekliğinin meşrulaştırılmasına nasıl katkıda bulunduğuna işaret eder.

Öte yandan, sosyal dayanışmada refah devletinin rollerinden bazıları üstlenebilen cemaat yapısının sosyal harcamaları düşürücü rolü, etnikler arası rekabetin (örneğin ABD’de) sistemi dinamize edici yönleri de vurgulanmalıdır. Bunun yanı sıra, etnik gösterenleri aracılığıyla (başörtüsü, etek altı pantolon, kurban kesimi, sarık, mangal, bıyık, sakal...) sınırlarını çizerek görünür hale gelen “etnik cemaat” kriz durumlarında öfkeli kitlelere hedef gösterilmeye uygun bir “günah keçisi” olmaktadır

Şu halde ayrı topraklar üzerinde birbirine kapalı bir cemaatler dizilimi kurgusu olarak çokkùltürcülük tasarımı, ekonomipolitikten çok kùltüre, değişimden çok durağanlığa vurgu yaptığı, cemaat-içi hiyerarşi ve baskıları ilişkinsiz saydığı ölçüde kùl-

dını”rı Alman kadını ile kıyaslayarak, Alman çalışan kadının olumsuzlanması olmuştur. Bu kesime göre; Alman kadını bir köle gibi çalışmakta, aileye ve çocuğa önem vermemekte, kadının kocasına ve ailesine yabancılaşmasına neden olmakta ve kadına bu özgürlüklerin verilmesi kadının kocasını aldatmasına kadar gitmektedir. (...) Söz konusu çevrelerde kadının, orijin bölgeye göre daha çok kontrol edilmesi gerektiği, çevrede bulunan her şeyin bu yapıyı kolayca yıkabileceği tehdidine karşı, daha sıkı önlemlerin alınması anlamına gelir. Kızların evlilik konusunda tercihlerinde serbest bırakılmasının aileyi parçalayacağı düşüncesi hakimdir. (...) Evlilik konusunda kızın rızasının önemli vurgulanmakla birlikte önemli olanın aile babasının rızası olduğuna inanılmaktadır” (Karataş 2006: 157-58).

türlerin banışıl biraradalığından çok çatışmayı krklemede, farklı kültürel grupların ötekileştirilmesine yol açmakta ya da en azından bunu engellemede yetersiz kalmaktadır.

“okkltrclğn krizi” olarak saptanabilecek durum üzerine irdelemeleri, alternatif bir kavrayış konusunda ipuçları sunması açısından, farklı bir coğrafyadaki, Latin Amerika lkelerindeki ilginç gelişmelerle deđđin kimi gözlemlerle tamamlamakta yarar var.

1980’li ve 1990’lı yıllar, çok sayıda Latin Amerika lkesinin Anayasal ya da yasal düzlemde yerlilerine yönelik bir dizi reform gerçekleştirmesine sahne oldu. Böylelikle, rneğin Peru 1979’da, Brezilya 1988’de, Kolombiya 1991’de, Ekvator 1998’de ve Venezuella 1999’da ulusun çok-etnili ve çoğul kültürlü karakterini ilk kez tanıyan yeni Anayasaları kabul ettiler. Bolivya ve Ekvator ise benzer hükümler içeren yeni Anayasaları hazırlama süreçlerine girdiler. Yanı sıra, birçok lke, ILO’nun, yerli halkların teritoryal ve özerklik haklarını tanıyan 169 sayılı Konvansiyonu’nu (1957) onaylayarak iç hukuk normu haline getirdi.

Böylelikle Latin Amerika devletlerinin önemli bir bölümü, en önemlileri arasında devredilmez toprak hakları [Kolombiya’da 600 000 yerli için 27 milyon hektar toprak; Brezilya’da nüfusun %0,2’sini geçmeyen bir yerli nüfusu için özellikle Amazon bölgesinde 100 milyon hektar yerli cemaatlere dağıtıldı (Gros 2000: 124)]; iki-dilli ve kltrlarası eğitim, pek çok ülkede geleneksel yerli otoritelerinin tanınması ve (evrensel insan haklarını ihlal etmediği sürece) cemaat içerisinde rfi hukukun geçerliliğinin kabulü, evre ve kaynakların korunmasına ilişkin haklar olmak üzere bir dizi “kolektif hak”kı tanıyarak yaşama geçirme taahhüdünde bulundu.

AB lkeleri için tahayyül edilemez bir radikallikteki, ulus-devlet paradigmasına köklü bir meydan okuma oluşturan bu yeni yöneliş, kısmen, 1980’li yıllardan sonra giderek zgc bir yönelişe giren yerli mücadelelerine bir yanıtıtır. Ancak, “küresel et-

ken", daha fazla etkin olmuşa benzemektedir. "Yerli talepleri", Latin Amerika'nın, gerilla hareketleri ve askeri rejimler altında geçen onlarca yılın ardından 1980'li yılların sonlarında ve özellikle 1990'lardaki demokratikleşme ve pasifikasyon sùrelerine mùdahil olan devletler (ABD ve AB ùlkeleri), BMÖ, bağlı kurumları, Dünya Bankası ve bölgesel kalkınma bankaları ve kimi uluslararası STÖ'ler arasında uluslararası ölçekte rezonans bulmuşa benzemektedir.

Öte yandan, küresel etken, bununla da sınırlı değildir. LA'nın "pluri-kùltürelleřmesi" ve "multi-etnikleştirilmesi" neoliberalizm bağlamından ayrı dùřünülemez. Bu sùrete, kreditor konumundaki Kuzey ùlkelerinin ve onların şirketlerinin, kıta devletlerinin yozlaşmış devlet bürokrasilerini by-pass ederek doğrudan cemaatlerle müzakere etmeyi daha rasyonel bulmalarının payı vardır.¹¹

Öte yandan, bu düzenlemeler, refah devletinin yüksek maliyetinden kurtulabilmek için ademi merkezileşmeye sıcak bakan Latin Amerika hükümetlerine de cazip gelmiştir. Çünkü borç krizini aşabilmek ve yeni krediler bulmak için benimsemek durumunda kaldıkları yapısal uyum programları, çoğunlukla kamu sektörlerinin özelleştirilmesini, sosyal harcamaların daraltılması- nı öngörmektedir. Yerli cemaatlere tanınan özerklik ise, başarısızlığa uğrayan kırsal kamusal politikaların özerk(leştiril-miř) cemaatlerin sırtına yıkılarak özelleştirilmesi tarzında yorumlanmıştır, borçlu ve krediye muhtaç ùlke yönetimleri tarafından. Böylelikle cemaatler kendi topraklarının yönetimi, eğitim ve sağlık gibi alanların düzenlenmesi konusunda başlarının çaresine bakmaya terk edilirken (bu, genellikle uluslararası STÖ'lerden maddi des-

¹¹ "[Kolombiya'da] çoğu biyoenerji kaynaklarının sınai işletmesi, madencil ve petrol büyük şirketlerin, ÇUŞ'ların, ağırlıklı olarak yerli topraklarında geç oyuna dahil olmasını getirmektedir. Bunlar ulusal örgütlerle müzakerelere rişmektense, yerel cemaat önderleriyle muhatap olmayı yeğliyorlar" (Jacks 2002: 95).

tek biçimini almaktadır), bir yandan DB, IMF gibi uluslararası kreditör kuruluşlara, bir yandan da onlar üzerinde basınç uygulayan Kuzeyli sivil topluma göz kırpılmaktadır. Rodríguez'in Ekvator için yaptığı, "İktisadi neoliberalizm ile siyasal ademi merkezileşme arasında bir eklemlenme söz konusudur. Bu nedendir ki, başta yerliler olmak üzere kimi toplumsal hareketlerin yurttaşlık haklarına ilişkin temalar gündeme gelebilirken, işçi hakları sorunu devre-dışı bırakılabilmektedir" yolundaki saptama, Latin Amerika geneli açısından da bağlamsallaştırılabilir (2003: 72-73).

Ancak neoliberal uygulamaların kaynakları ve yaşam koşulları üzerindeki yıkıcı etkilerini kavramakta gecikmeyen Latin Amerika yerli hareketleri, ekonomi politik ile kültürü, sınıf ile etnisiteyi özgün biçimlerde kaynaştıran muhalefet siyasalarına yönelerek tepki vereceklerdir bu duruma. Günümüzde, yeni "yerli cemaati", deyim yerindeyse küresel köyün küresel muhaliflerine dahil olmuştur. Yerli örgütleri bir yandan "tikel kültürel değerler" ve "kimlik" dilini ustaca kullanırken, bir yandan da yerel, ulusal, bölgesel, kıtasal hatta küresel ölçekli ittifak stratejileri izlemekte, kültürel taleplerle ktisadi-siyasal-toplumsal nitelikli talepleri özgün biçimlerde kaynaştırmakta,¹² asla "kültürel özselcilik" olarak nitelenemeyecek melezlenmeleri üretebilmektedir.¹³

¹² Latin Amerika'nın çeşitli yerli örgütlerinin düzenledikleri kıta ölçekli zirvelerin deklarasyonları, bu konuda ilginç örneklerle doludur. Örneğin bkz.<http://icci.nativeweb.org/cumbre2004/kito.html>, <http://www.cwis.org/fge/swsf.htm>, <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/declaracion.php>.

¹³ Latin Amerika yerli hareketleri, kültürel gruplar arasındaki etkileşimi önvarsayan kültürlerarası(lık) terimini, kültürlerin geçirimsiz, sabit bir tarzda birarada bulunmasını çağrıştıran "çokkültürcülük"e yeğler gözükmektedir: "Kültürlerarasılık başka bir şeydir ve çelişki olmaksızın Garcia Canclini ya da Lyotard ve Vattimo'nun estetik övgüleri ya da ludik patlamasıyla karıştırılmaz. Yerli halklar küreselleşme çapında örgütsel biçimlerini, etnik-kültürel sadakatlerini terk etmeksizin dünyasallaştırmadan direniş seçeneğine sahip olmadıklarının farkındadırlar. Devlete aidiyetlerini kabul etmekte ve bu yolla

Kimlik, ellerinde bir içeri büzüşme vesilesi değil, bir açılma, etkileşim, sinerji aracı, neoliberal siyasalara ve küresel kapitalizme karşı ittifak ve alternatif arayışlarının dinamik bir değerine, canlı bir “eğreltilemeler kaynağı”na dönüşmüştür. Bir Aymara sosyoloğun şu sözleri, kùltürün küresel ölçekli bir antikapitalist stratejiye dahil edilışinin ilginç bir örneğini oluşturmaktadır:

Günümüzde neoliberalizme karşı çıkmak, anıtsal bir meydan okumadır, ancak hem ekolojik, hem iktisadi hem de toplumsal açıdan sürdürülebilir yaratıcı alternatif öneriler geliştirmeye yetili olmamız gerekiyor. Toplumun gelecekteki biçimlenişinin felsefi yönelişı yaşam paradigması olarak Aymaraların *Suma Qamaña*’sı, Quichwaların *Sumaj Kawsay*’ı, Guaranilerin *Nande Reko*’su üzerine düşünebilmeli. Bu öteki kozmovizyonun bizi kapitalist materyalin büyümesi aracılığıyla “kalkınma” ve “ilerleme” yoluna itebileceği söylenebilir. Yine de, tinsel boyuta ne olacak? Burada iki uygarlık-kùltürel matrisi herkesin refah ve uyumunu sağlamak üzere diyaloga doğru eklemleyip etkileşime sokacak ustalık ve zekâya sahip olabilmeliyiz (Yampara 2006).

Kùltürel çeşitliliğin geleceğı üzerine düşünürken AB ve Latin Amerika ölkeleri arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapmak, ilginç olurdu. Ancak buna ne zaman, ne de bağlam elveriyor. Yine de, burada sözkonusu edilebildiğı kadarıyla dahi tezat, çarpıcıdır: Neoliberal siyasaların yönlendiriciliğinde etnik unsurların cemaatleşmesinin önünü açan iktidarlar karşısında, kolektif kimlik kurgusundan beslenen, ancak onu aşarak kendi sınırlarını anti-noliberal ittifaklar çerçevesinde geçirgenleştiren “etnik” kendiliklerin “kùltürleraraslık”ı (*interculturalism*) ile, “kùltürler”i sabit, geçirimsiz kendilikler olarak tasarlayan, ancak iktisadi-siyasal yapısı bağlamında onları belirli bir hiyerarşı dizilimine tabi tutan

öteki toplumla bağlantı kurmakta, ama özerklik ve milliyet talebinden —bu da alternatif uygarlık yollarını oluşturmakta— vazgeçmemekteler” (Rodriguez 2003: 108).

ve bu hiyerarşi içerisinde, hoşgörü ve diyaloga dayalı bir yan yana yaşama tarzı geliştirmelerinden öte beklentisi olmayan, dolaşısıyla "kriz" anlarında kültürlerarası çatışmaya açık (ya da en azından bu çatışmaları engelleyecek donanımlar karşısında kayıtsız) "çokkültürcülük" arasındaki tezat.

İktisadi-siyasal bağlamla eklemlenebilen kültür, Latin Amerika (yerli, siyah ve Avrupa kökenli) madunları arasında kardeşleşme sürecinin asli unsuruna dönüşürken, AB'nin "çokkültürcülüğü"nün tökezleyen görüntüsü, bu proje üzerinde yeniden düşünmeye çağırıyor bizleri...

Kaynakça

- Appadurai, Arjun. 1998. *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baumann, Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York ve Londra: Routledge.
- Çağlar, Ayşe. 1997. "Hyphenated Identities and the Limits of Culture". *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community* içinde. Tank Modood ve Pnina Werbner (der.). s. 169-185. New York: Zed Books.
- Çakır Morin, Arzu. 2007. "Sarko ile Le Pen Yanşacak". *Radikal* (15 Nisan): 11.
- Friedman, Jonathan. 2002. "Globalization and Localization". *The Anthropology of Globalization: A Reader*. In: J. X. ve R. Rosaldo (der.). Oxford: Blackwell.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Framework Convention for the Protection of National Minorities*, Kabul tarihi: 1 Şubat 1995; Yürürlük: 1 Şubat 1998.
- European Charter for Regional or Minority Languages*, Kabul tarihi: 5 Kasım 1992; Yürürlük: 1 Mart 1998.
- Handler, Richard ve Joyce Linnekin. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore* (97/385): 273-290.
- Hanson, Alan. 1989. "The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic". *American Anthropologist* (91): 890-902.
- Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (der.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İnanç, Zeri. 2004. (der.). *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları*. Ankara: Utopya.
- İnsel, Ahmet. 2006. "Atılabilir Genç, Atılabilir Yabancı". *Radikal İki* (30 Nisan).

- Jackson, Jean E. 2000. "Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The Summer 1996 Takeovers." *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America* içinde. Kay B. Warren ve Jean E. Jackson (der.). s. 81-122. Austin: University of Texas Press.
- Kagarlitsky, Boris. 2000. *The Return of Radicalism: Reshaping Left Institutions*. Londra: Pluto.
- Karataş, Abdurrahim. 2006. *Almanya'daki Türkiyeli Göçmenler Özelinde Asimilasyon ve Entegrasyon*. H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı. (Y. Lisans tezi).
- Kastoryano, Riva. 2000. *Kimlik Pazarlığı. Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*. İstanbul: İletişim.
- Kentel, Ferhat (tarihsiz). "Kùltürel Kimlik, Çokkùltürlülük ve Avrupa Deneyimi". İHD Diyarbakır Şubesi, Çokkùltürlülük Konferansı (27-28 Kasım 2005, Diyarbakır).
- Larrain, Jorge. 1995. *İdeoloji ve Kùltürel Kimlik*. İstanbul: Sarmal.
- Linnekin, Joyce S. 1983. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity". *American Ethnologist* (10/2): 241-252.
- Melotti, U. 1997. "International Migration in Europe: Social Projects and Political Cultures." *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community* içinde. Tark Modood ve Prina Werbner (der.). s. 73-92. New York: Zed Books.
- Mert, Nuray. 2007. "Sarkozy'nin Zaferi." *Radikal* (15 Mayıs). 6.
- Özbudun, Sibel. 2007. "Kùltürelizm Üzerine Notlar". *İnsancıl* (3): 6-11.
- Parekh, Bhikhu. 2002. *Çokkùltürlülüğü Yeniden Düşünmek. Kùltürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. Ankara: Phoenix.
- Rodríguez, R. U. 2003. *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.
- Somersan, Semra. 2004. *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel. 1995. "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik". E. Balibar ve I. Wallerstein (der.), *Irk, Ulus, Sınıf-Belirsiz Kimlikler* içinde. s. 91-108. İstanbul: Metis.
- Yampara, Simón. 2006. "Testimonio de una experiencia educativa andina". *Pukara* (1): 6.
- İnsel, Ahmet. 2007. "AB'de Ayrımcılık". *Radikal İki* (11 Şubat): 3.
- Avcı, Ümrân. 2006. "İslâmofobi Yükseliyor". *Milliyet* (18 Nisan): 22.
- Gazete kaynakları**
- "AB'de Müslüman Olmak Zor". *Radikal*, 19 Aralık 2006, s. 9.
- "Almanya'da Askeri Skandal". *Radikal*, 15 Nisan 2007, s. 11.
- "AP'de 'Aşın Sağ Grup". *Cumhuriyet*, 25 Ekim 2006, s. 11.

- "AP'de Irkçı Grup Kuruluyor". *Cumhuriyet*, 9 Ocak 2007, s. 11.
- "Britanya Lideri Irkçılıkla Suçlanıyor". *Radikal*, 13 Nisan 2007, s. 10.
- "Britanyalı Müslümana Cadı Avı Başlatılıyor". *Radikal*, 17 Ekim 2006, s. 9.
- "Fransa'da Siyahlara Ayrım". *Cumhuriyet*, 1 Şubat 2007, s. 11.
- "Hamburg'da 'Anti-İslâm' Parti". *Cumhuriyet*, 27 Mart 2007, s. 11.
- "İrkçılık Kurbanları". *Cumhuriyet*, 2 Haziran 2006, s. 11.
- "İngilizler Bile Bu Sınavdan Zor Geçer". *Cumhuriyet*, 3 Nisan 2007, s. 11.
- "İngiltere'de Irkçılık". *Cumhuriyet*, 18 Nisan 2006, s. 11.
- "Müslümanlar Uyumsuz". *Cumhuriyet*, 15 Ekim 2006, s. 9.
- "Vatandaşlık Artık Kursla". *Radikal*, 7 Mayıs 2006, s. 13.
- "... 'Uyumsuz' Yabancıya Hayır". *Cumhuriyet*, 22 Nisan 2006, s. 11.
- "Yeni Üyelerden AB'ye 'İrkçı Grup Hediyesi' ..." *Radikal*, 9 Ocak 2007, s. 12.
- "Avrupa Irkçılığın Pençesinde". *Ülkede Özgür Gündem*, 16 Mayıs 2006, s. 8.
- "Fransız İstihbaratına Dava". *Ülkede Özgür Gündem*, 24 Ağustos 2006, s. 8.
- "SS'lere Bakan Desteği". *Evrensel*, 26 Nisan 2006, s. 11.
- "Yabancı Düşmanlığı Yükselişte". *Evrensel*, 15 Aralık 2006, s. 11.
- "İrkçılık Avrupa'ya Geri mi Dönüyor?" *Ülkede Özgür Gündem*, 22 Ekim 2006, s. 8.
- "Avrupalı Müslümanlar Ayrımcılık Kurbanı". *Evrensel*, 20 Aralık 2006, s. 11.

İnternet Kaynakları

<http://icci.nativeweb.org/cumbre2004/kito.html>,

<http://www.cwis.org/fge/swsf.htm>

<http://www.cumbrecontinentalindigena.org/declaracion.php>

4

DEĞİŞEN AVRUPA, DEĞİŞEN ANTROPOLOJİ

Ulf Hannerz*

90 yıl önce, 1917’de oldukça ilginç bir yurttaşım İsveç’ten İstanbul’a geldi ve yaklaşık 14 yıl boyunca bu şehirde kaldı.¹ Johannes Kolmodin adındaki bu kişi, oldukça tutucu, milliyetçi ve özellikle demokratik olmayan İsveç öğrenci politikaları içinde yetişkinliğe adım attı; fakat onun egzotik dillere olan ilgisi, hemen akabinde onu diller ve sözlü gelenekler üzerine çalışmak için Etiyopya’ya çekti. Bir Şarkiyatçı olarak doktora çalışmalarını bitirdi; şimdilerde doktora sonrası olarak adlandırabileceğimiz bir pozisyon edindi ve daha sonra, 300 yıl önce Ruslar’a karşı fe-

*Profesör Dr. Stockholm Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü.

¹ Kolmodin’in hayatı hakkındaki bilgilerin çoğunu yakın zamanlarda İstanbul’daki İsveç Araştırma Enstitüsü’nün yayımladığı bir anı kitabından alıyorum (Özdalga 2006). Umarım burada *dragoman*ın pozisyonunu doğru olarak belirleyebilmişimdir. Bu karakter hakkındaki taslak tesbitlerim, bazı fikirleri hakkında şüphelerim olsa da, çalışmalarına hayran olduğum Lewis’in (2004) çalışmalarından gelmektedir. Kolmodin’in tekrar Etiyopya’ya taşındığı ve burada İmparator Haile Selassie’nin danışmanı olduğu; fakat sadece birkaç yıl sonra hastalanıp öldüğü de eklenmelidir.

lakete bir savaş sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmak zorunda kalan İsveçli tuhaf trajik-kral XII. Charles hakkında Osmanlı arşivlerinde araştırma yapmak için İstanbul'a geldi.

İstanbul manzarasında ise, genç araştırmacı Kolmodin'in hayatı başka bir yön aldı. Akademik fonları kısıtlı olduğu için, kendisini şimdi İstiklal Caddesi'nde bulunan İsveç Büyükelçiliği'yle yakınlaştırdı. Ve burada yavaş yavaş ve daha çok teklif beklemeksizin, çevirmen, danışman, aracı ve rehber, daha doğrusu her işe bakan bir kişi olarak kendisine yer edindi. Birbirini izleyen İsveç büyükelçileri, görünüşe bakılırsa, onunla ne yapacaklarını pek bilmeseler de, onsuz yapamayacaklarını çok iyi biliyorlardı. Resmi olarak Kolmodin, daha çok azınlık ya da yabancı kökenli olması beklenen ve Osmanlı politik ve diplomatik hayatında önemli bir rol oynamış olan, *dragoman** yani bir çeşit çevirmen-danışman olarak kayıtlıydı. Fakat bu tür bir kamu hizmeti uzun süredir revaçta olmadığından, Johannes Kolmodin aynı zamanda "son *dragoman*" olarak da bilindi. Titri ne olursa olsun, Pera'daki diplomatik bölgeden uzak bir yere, eski şehrin ortasında, açık ev gibi işleyen ve farklı etnik, ulusal ve dini kökenlerden gelen politikacılar ve şairlerle ilişkiler kurmasını sağlayan bir apartman dairelerine taşındı. Yaşadığı zaman ve geldiği hayat düşünüldüğünde, insan farklılıklarının temelinde ırkın değil de kültürün önemli olduğu konusundaki gözlemlerinde ısrar etmiş olması önemlidir. Görünen o ki, son *dragoman* olarak Kolmodin bir çeşit proto-antropolog, bir şehir etnografyası olduğu kadar, politik bir ant-

* *Dragoman*, özel bir çeşit çevirmene verilen isim. *Dragoman* özellikle, Türkçe, Arapça ve Farsça konuşan ülkelerde yazılı ve sözlü çevirmen olarak bu dillerden Avrupa dillerine çeviri yapan ve resmi olarak Avrupa ülkelerinin konsolosluklarında, büyükelçiliklerinde ya da ticaret ofislerinde çalışan kişiler için kullanılırdı. *Dragoman*ların mutlaka Arapça, Türkçe ve Farsça bilgilerinin yanı sıra, Avrupa dillerini de bilmeleri ve bu diller arasında çeviri yapmaları beklenirdi (ç.n.).

ropolog ve Türkiye Cumhuriyet'nin ilk yıllarının yandaş bir gözlemcisi olmuştur.

Johannes Kolmodin'in 80-90 yıl önceki varlığı ve yaptıkları bize birçok şey hatırlatabilir. Avrupa tarihi, birçok hareketli yaşamla ve birbiri içine geçen ve kıtarın uçlarını birbirine kavuşturan bağlantılarla doludur —burada Kolmodin'in kendi gezinesi ya da Protestan Kral XII. Charles'in Müslüman bir imparatorluğa sığınması, birer örnektir. Kolmodin'in çeşitli uğraşları, İstanbul'a, tarihin göbeği, kùltürlerin beşiği olarak o zaman ve şimdi için ışıktutmaktadır. Üstelik, farklı ilgi alanları sayesinde ve bazı sıradışı yaklaşımları ile kendilerini iş gücü ya da bilgi dağılımından daha açık, farklı belirsiz durumlarda bulmaya meyilli —ki emperyal yönetim ya da diplomasideki *dragomanlar*, ya da çağdaş akademi-deki antropologlar olsun — insanlar vardır.

Burada amacım, Avrupa'daki değişim konusunda son önemli temayüllere dikkat çekmek ve bu değişimin antropolojinin şimdiki durumu ve geleceği konusunda etkileri üzerine bazı sorular sormak. Avrupa hakkında, şüphesiz, birçok şey söylenebilir, ama ben bir kaç şey üzerinde duracağım: bir yanda, sınırlar ötesinde insanların hareketliliği ile beraber gelen farklılaşma; diğer yanda ise, kimilerinin postmodern, kimilerinin ise neoliberal olarak tanımladıkları, ama her durumda daha fazla birbirine bağıllık ve beraberlik gerektiren politikalar ve önemler.

İnsan Hareketliliğinin Dalgaları

20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da eğilim, göreceli olarak bütünsel nüfusların anavatan toprağı olan ulus-devletler yaratmak ve bunları korumaktı. Zaman zaman bu, okullar ve medya aracılığıyla zararsız olan ulus-devlet aktiviteleri ile mümkün olmuştu. Başka yerlerde birçok imparatorluğun —Osmanlı, Habsburg, Alman ve Rus imparatorlukları gibi— düşüşleri ve yıkılmalarıyla ortaya çıkan ayaklanmalar ise yaygın etnik temizlik formunu almıştı. 20. yüzyılın ikinci yarısında ve 21. yüzyılda ise, bu eğilim

büyük ölçüde tersine döndü, geniş çaplı göçler, o ya da bu şekilde kaçınılmaz olarak *multi-* olan devletlerle mümkün oldu: çok kültürlü (*multicultural*), çok etnili (*multiethnic*), hatta çok ırklı (*multiracial*).

Bir yandan bu dönüşüm, bazı imparatorlukların düşüşe yaşınamamasıyla, ya da daha doğrusu ayakta kalmaya çalışmasıyla oluştu. Özellikle İngiliz ve Fransız imparatorlukları parçalanıyordu; eski sömürgelerden gelen insanlar, sayıları artarak onlara babalık eden —özellikle İngiltere ve Fransa, ama kesinlikle Hollanda, Belçika ve Portekiz de buna dahil edilebilir— ülkelerine geldiler. 21 Haziran 1948’de Londra yakınında, Tilbury’ye yanaşan Empire Windrush gemisinin İngiltere’ye umutlu Jamaikalı göçmenleri getirmesi, Avrupa toplumundaki bu değişimin sembolik bir olayı olarak hatırlanabilir.² Ama Avrupa’daki bu yeni çeşitlilik, özellikle güneyden kuzeye doğru başlayan kıta içindeki göçlerle de olmuştur; Portekizliler, İspanyollar, İtalyanlar, Yugoslavlar, Yunanlılar ve Türkler, büyümeye müsait ekonomileri olan bu yerlere, farklı dönemlerde çalışmak için gitmişlerdir. Bu durum büyük ölçüde işçi göçüydü, ama içinde politik ilticacıları da barındırıyordu. Mültecilik, Doğu’dan Batı’ya doğru insanların dalgalar halinde gidip gelmelerinde ve yavaşça hareket etmelerinde, uzun zamandır varolan Demir Perde içinde bir aralık bulmalarıyla, daha da belirgin bir faktör oldu.

İnsanlığın bu hareketliliği yerel toplulukları değiştirdi ve Avrupa içinde yeni bağlantılar yarattı. Öncelikle, sizin ülkeniz ile benim ülkem arasında yeni bağlantılar oluştu. Stockholm etrafında kendilerine bir yaşam kurmuş olan Türk göçmenlerin büyük çoğunluğunun zincirleme göç ile, Anadolu’da Ankara ile Konya arasında Kulu adı verilen bir kasabadan geldiklerini ve

² Phillips ve Phillips’in Empire Windrush’ın varışının 50. yılında basılan popüler kitabı (1998), Karayıplı ve Siyah-İngiliz deneyimlerini tasvir etmektedir.

Süryani Ortodoks Hristiyanların Türkiye'nin güneydoğusundan ve Ortadoğu'daki yakın bölgelerden gelerek 1970'lerde Södertälje adında, Stockholm'ün biraz güneyindeki endüstriyel bir kasabada güçlü bir topluluk kurduklarını biliyoruz.³

Daha sonra, antropolojiye geçmek gerekirse, bu göçler ve bunları izleyen sosyal ortamdan etkilenen değışiklikler, disiplinin pratiklerini de etkilemiştir. Bu devre kadar; yani, belki de günümüzden 30-40 yıl öncesine kadar, herhalde Avrupa sahasında çalışan birçok antropolog daha çok yerel, uzun süredir aynı yerde bulunan toplumlarla çalışmışlar ve moderniteden etkilenen hayatın gerisinde kalanları incelemişlerdi.

Şimdi yeni olanaklar —belki de zorunluluklar— oluştu, ortaya çıkan multi-etnik, multi-kùltürel toplumlar, aynı zamanda yeni bulmacalar ve sorunlar yarattılar. Tek biçimli (*uniform*) olduğunu zanneden ya da bunu yücelten toplumlarda, insan çeşitliliğine yönelik uzman görüşünün bundan böyle güçlü bir gerekliliğı bulunuyor. Şimdi, birçok Avrupa örneğinde, bu deneyim karmaşıklığını izleyen antropolojide en az üç farklı değışimi görebiliriz. Bunlardan biri zamansal vurgudaki değışimdir —bir ölçüde kaybolan bir hayata ait daha geriye bakan bir bakış açısından, ileriye doğru burada ve şimdi bulunan gerçekliklere bakan bakış açısı. Bir diğeri değışim de, araştırmanın kırsal bağlamdan kentel bağlama doğru değışimidir. Klasik, geleneksel olarak en meşru etnografik alan sitesi köy olmuştı; ulusötesi göçmenler geldikleri yerlerde değil de, vardıkları yerlerde çalışıldılar ve şimdi en çok şehirdeki hayatları ele alınıyor (bir yere kadar; araştırmacı hâlâ şehirdeki köye bakmak isteyebilir, ama antropolojinin pratiğı yine de değışiyor). Üçüncü olarak, yeni multi-kùltürel bağlamın, göçmen deneyimlerinin çalışılmasının birçok antropo-

³ Kulu'lu göçmenlerin Stokholm'de sağlık hizmetleri eğitim kurumlarındaki durumları için sırasıyla, Sachs (1983) ve Narroze (1998). Björklund (1981) Asuri Ortodoks göçmenlerin Avrupa'ya gelişleri ve Södertälje'deki gelişmeleri konusunda bilgi vermektedir.

loğun, daha önceden kendi akademik ilgi alanlarının nadiren içinde olan modern devletin mekanizmalarını aktif bir şekilde ele almaya başladıklarına inanıyorum. Avrupa'nın birçok yerinde, göçmenler hem ulus-devlet, hem de refah devleti olan devletlerle yüzyüze geldiler ve günlük hayatları bundan, hem yoğun, hem de tahmin edilemez bir şekilde etkilendi. Antropologlar, bunun sonucunda, yeni gelenlerin egzotik geleneklerini sorunsallaştırmanın belki de o kadar yeterli, hatta adil olmadığına farkına vardılar. Etnografilerinin büyük bir bölümü ofisler, sınıflar, mahkemeler ve klinikler ve yerli bürokratlarca, memurlarca ve uzmanlarca çalıştırılan kurumlar ile ilgilenmeliydi. Burada zaman perspektifinde bir değişimden söz etmiyorum. Ve şehir hayatında devlet konusundaki ilgi, Avrupa antropolojisine başka yollardan da ulaşabilirdi, ama göçmenlerin hayatları ve multi-kültürel koşullar üzerine odaklı araştırma, burada disiplin üzerinde daha geniş etkili olmuştur.

Eğer şimdi sınırlar arasındaki bu hareketlilik, etkisini Avrupa toplumunun şekillenmesinde çok önceden göstermişse, o zamandan beri de, hareketlilik kalıplarını da değiştirmiştir. İlk göçmen grupların bazıları kuşaklardır kök salmışlardır. Öte yanda, yeni gelenlerin bazıları da yerel manzarada yerlerini almışlardır. Duvarlar yıkıldıktan ve Demir Perde kalktıktan ve özellikle Avrupa Birliği doğuya doğru yeni üye devletler almak için genişledikten sonra, Doğu-Batı göçü insanların 10-20 yıl önce hayal edemeyecekleri yeni yollar açtı. Bir Dublin gazetesi, Polonyalı göçmenler için Lehçe haftalık bir ek çıkıyor. Ancak, sınırlar arasındaki göçün dünyanın başka yerlerinde yoksulluk ve ayaklanmalar yarattığı da bir gerçek. Geçtiğimiz yıl içinde İsveç, Irak savaşındaki mültecilerin önemli bir bölümünü ağırladı. Avrupa olarak tanımlanan yerin en güneybatısına, Kanarya Adaları'na gemiler dolusu Batı Afrikalı mülteci —eğer küçücük gemileri denizde kaybolmamışsa— geliyorlar.

Neo-Milliyetçilik ve İslâm Fobisi

Bütünde, antropologların göçmenlerin geldikleri Avrupa'nın farklı bölgelerindeki bu manzaranın değişimine, sadece yeni araştırma olanaklarına bağlı profesyonel nedenlerle değil, insanlara ve kültürel çeşitliliğe karşı daha kozmopolitan bir tavır sergiledikleri için olumlu baktıkları görülebilir. Böyle olsa da, yerel nüfusların yeni gelen yabancı kültürleri tek tip olarak karşıladıklarını ve göçmenleri kapsayacak destekleyici politikaları kabul edecek ve onlara bazı haklar verecek görüşleri desteklemediklerini gördük. Yerel sahiplenme (*nativism*) ve yabancı düşmanlığı (*xenophobia*) çeşitlilikleri son zamanlarda Avrupa'da sık sık ortaya çıkan bir kavram oldu ve birçok politik partide organize bir şekilde dile getirildi. Amerikalı bir antropolog, Douglas Holmes (2000), özellikle disiplinin bu konudaki çalışmalarında öncü olarak bilinir. Ama daha yakın bir zamanda Viyana'dan Andre Gingrich ve Oxford'dan Marcus Banks'ın hazırladıkları *Neonationalism in Europe and Beyond* (2006) adlı önemli bir kitapta Avrupalı meslektaşlar bu tür politik eğilimleri mercek altına aldılar.⁴ Çağdaş Avrupa hayatında oluşan yabancı düşmanlığına ait (*xenophobic*) duyguları ve hareketleri belirleyen birçok faktör sıralanabilir: geçmişin daha homojen olduğuna inanılan yaşamlarına ait nostalji, bazı basit yanlış anlamalar... İş ve ev piyasalarında çatallaşan ayrımcı ve dışlayıcı pratikleri belki daha hâlâ tamamen ya da geniş olarak anlaşılamadı.

Fakat, göçmen karşıtı duyguların artarak, daha odaklı ve güçlü bir şekilde İslâm fobisi haline geldiği de göz ardı edilmemelidir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 11 Eylül, 2001 —“9/11”— elbette ki Atlantik'in bu tarafında da sonuçlar doğurdu, Avrupa'da, özellikle Madrid ve Londra'da Amerika'dakine benzer, daha az hasarlı olaylar oldu. Birkaç yıl önce, Peygamber Mu-

⁴ Bu derlemeye son söz yazdığım için tamamen tarafsız olamayacağım, ama, bu eseri önemli bir kitap olarak görüyorum.

hammed'in bir Danimarka gazetesinde yayımlanan karikatürleri Avrupa'da ve dünyanın birçok yerinde ses getirdi.⁵ Daha yerel düzeyde, ama yeniden, İslâmın Avrupa'daki günlük hayatın dokusuna eklenmesi konsundaki fikir karışıklığı özellikle cami yapımı ve başörtü kullanılması konusunda ortaya çıktı.

Bu karışıklıkların birçok Avrupalı'nın, yerlinin, ya da göçmenin kişisel, özel yaşantılarındaki yerini ortaya çıkarmak hâlâ zor. Buna karşılık, gazetecilikte ve medyada kendine sıkı bir yer edinen çatışmanın kamusal imgelemi ve şüpheciliği, "uygarlıklar çatışması" başta olmak üzere ve daha sonraki bileşenlerin distopik bir coğrafi-kültürel metin kurguları olan *Eurabia*'yı (Ye'or 2005) ve *Londonistan* (Phillips 2006)'ı kolaylıkla göz ardı edemeyiz.⁶ Açıkça *Londonistan*, Birleşik Krallık'a Avrupa dışından gelen göçlerin Empire Windrush ile gelmeye başlayan Karayiplileri kapsamadığını, büyük ölçüde Güney Asya'dan göçmenlerin de geldiği fikrinden hareket etmektedir. *Eurabia* Ortadoğulu ve Kuzey Afrikalı göçmenlerce yönetilen ve dış güçlere boyun eğen bir kıtadan bahsetmektedir. Ve olduğu farzedilenlerin tamamı yazarı da aynı eğilimde olan *While Europe Slept* adlı eserde de ortaya çıkmaktadır (Bawer 2006).

Böyle bir imge dünyasının özgün olarak temelini Avrupa'dan çok, Amerika'dan alması düşünülebilir. Avrupa uyurken onu

⁵ İki antropoloğun, İsveç, Malmö Üniversitesi'nden Peter Hervik ve Ohio, ABD, Miami Üniversitesi'nden Mark Allan Peterson'ın karikatür krizi konusunda, tüm dünyada farklı bağlamlarda yarattığı etkileri çok iyi gözlemleyen başka araştırmacılarla birlikte bir kitap hazırladıklarını biliyorum.

⁶ Amerika'da da aktif olan ve özellikle imparatorluklar konusunda yazıları ile tanınan İngiliz tarihçi Niall Ferguson (2004b: 36, 2004c) ve yakın zamanda vefat eden İtalya gazeteci Oriana Fallaci (2004) *Eurabia* fikrinin yayılmasında rol oynadılar. Bu, en azından, özellikle sağ-görüşlü olduğunu sandığım Amerika'daki web siteleri tarafındanda da ele alınmış. 2006 yılının yazına gelindiğinde, İngiliz merkezli ama oldukça geniş uluslararası dağıtım bulunan, haftalık dergi *The Economist*'in kapak hikâyesinin ana eksenini oldu. Ve bu, terimin daha fazla yayılmasında önemli olabilir.

içeriden yok eden radikal İslâmı gören Bruce Bawer Oslo'da yaşıyan bir New Yorklu'dur ve kitabı da Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanmıştır. Aynı şekilde, Bat Ye'or'un *Eurabia* adlı eseri de Mısır doğumlu sürgün bir Yahudi tarafından yazılmıştır. Elbette bundan daha önce Samuel Huntington'un (1996) "uygarlıklar çatışması" senaryosu Batı ve geri kalan arasındaki, özellikle İslâm ve Batı arasında farklılıklarla ilgilenen bir Amerikalının ürünüdür. Bu tartışmanın yapısını da değiştirmektedir, çünkü burada yerel Amerikan kültür savaşları ve 21. yüzyıldaki Avrupa ve Amerika arasındaki anlaşmazlığın izleri de görülebilir.

Avrupa ve Dünya İmajı

Son belirttiğim konuyu en azından şimdilik, çok kültürlü, hareketli Avrupa konusundan ayrılarak, burada ilgilendiğim diğer konuya geleyim. İçsel çeşitliliğiyle ve geçmişteki iç çatışmalarıyla Avrupa, dışarıdan bir karşıtlık, hatta muhalefet/rakip geldiğinde, zaman zaman ortak paylaşılan bir kimlik edinebilmeye dikkat eder. Aslında İslâm, Hristiyan kıta için bu karşıtlığı tarihin önemli dönemlerinde sunmuştur ve bunun etkilerinden de bu zıtlığın henüz kaybolmadığını görebiliriz.

Bununla beraber 20. yüzyılın başlarından beri Amerika, Avrupalılara karmaşık ve bir çeşit kesintili olarak bu tür bir tezati sunmuştur. Ve yakın zamanlarda da, Atlantik bölümlmesi her iki taraftan da sıcak tartışmaların konusu olmuştur. Bir örnek vermek gerekirse, geçmiş Reagan yönteminden gelen politik yorumcu Robert Kagan (2003) daha birkaç yıl önce Amerikalıların Mars'tan, Avrupalıların Venüs'ten geldiklerini —"stratejik kültürlerde" derinden farklı olduklarını— söyleyen polemik bir formülasyonla dikkat çekti. Elbette ki, güncel Amerika-Avrupa bölümlenmesini dramatize eden özel konular, rejimler ve kişiler

bulunmaktadır.⁷ Fakat bazı yorumcular daha dayanaklı ve daha az yapay olan farklılıklar önermektedir ve onların "büyük resim" hakkındaki fikirleri muhtemelen bizi Avrupa'nın alışılmamışlıklarını daha geniş bir çerçeveye koymak için biraz ileri gitmemiz gerekecektir.

Kagan'ın vurgusu, bizimle Mars'tan konuştuğuna bakılırsa, açıkça dış politika yöntemi üzerinedir, onun söyledikleri bir başka gözlemci İngiliz diplomat Robert Cooper'ın global senaryosuyla ortaklıkları bulunmaktadır. Bir süre Tony Blair'in dış politika gurusu olarak tanımlanan Cooper, Avrupa Birliği'nin Brüksel'deki politik makinasında merkezde konumlandırılmıştır. Ve, Avrupa'ya ister Stockholm'den, ister İstanbul'dan bakalım, Brükseli görmezlikten gelemeyiz. Bugünün dünyasında Robert Cooper kısa kitabı *The Breaking of Nations* (2003) üç bölüme ayrılabilir: Soğuk Savaş döneminde değil ama modern öncesi, modern ve postmodern dünyalarda alıştığımız, zaman içinde beraber yaşamak ve birbiriyle teğet geçmek.

Kaosun ve başarısız devletlerin modern öncesi dünyasında savaş tanrıları ve uyuşturucu baronları hüküm sürüyordu. Oldukça düzenli olan modern dünya ise klasik sistemi korudu. Bütünsel olarak baktığımızda Birleşik Devletler buraya ait olacaktır. Postmodern dünyada, devlet sistemi modern öncesinde olduğu gibi bir düzensizliğe doğru değil, ama daha fazla düzen içinde çöküyor. Avrupa da bundan payını alıyor. Bu devletlerin, gösterim ve şeffaflık üzerine inşa ederek, birbirlerinin işlerine karşılıklı olarak müdahale etmeleri sistemi. Daha geniş bir bağlantılı olma

⁷ Elbette, iyi biliyoruz ki, Amerikalıların tümü Marslı değil. Daha farklı coğrafi-kültürel bir senaryoda bile, Amerika'nın kırmızı ve mavi arasında bölünmesi ile dramatize edilen bu ülkedeki son seçimler bu konu için önemlidir. Ve biraz daha yakından baktığımızda, oy oranları açısından, kırmızı ya da mavi olan eyaletlerden çok azının, diyelim, o ya da bu şekilde üçte ikisinden daha fazla olamayacağını öğreniyoruz.

durumu içinde, iç ve dış işler arasındaki farklılık oratadan kalkıyor.

Cooper'ın kelime hazinesiyle kesinlikle tartışmaya girilebilir. Kitabı çıktığında bile, kamuoyuyla artık paylaşılmış olan terimlerin seçimi, özellikle de postmodern terimi hakkında, "[kelime] benim bile güçlùkle anlayabildiğim karmaşık bir bagaj taşıdığı" nedeniyle kendisinin çekinceleri vardı (2003: 173). Fakat onun dünyanın bu tarafıyla politik gelişmenin bu etabında gördüğü ve karakteristik olarak yorumladığı, ortaya çıkmakta olan Avrupa düzeninin bir kısmını oluşturan özellikleri belirtelim: gözetim aracılığıyla kendilerini karşılıklı müdahaleye bırakan devletler. Şüphesiz, Avrupa'daki bu büyük değişime neden olan, geçmişin savaş meydanlarından bir kerede ve sonsuza kadar uzaklaşmayı hedefleyen, tarihsel bir tınlama vardır.

Neoliberal Kùltür Kompleksi

Moda haline gelen ve analitik inceleme ve politik klişeler arasındaki sınırın yavaş yavaş muğlaklaşmaya başladığı —ki bu terimleri gördük— kelimelere karşı hep şüpheli olmuşumdur. Ancak son birkaç yılda, bir grup fikirlerin ve pratiklerin hayatlarımızı ve kurumlarımızı oldukça derinden etkileme eğiliminde olduğuna şahit olduğumuz fikrine giderek daha fazla ikna oluyorum. Bunu, yolunu kıtalar ötesine çeviren, ancak tarihteki diğer kùltür kompleksleri gibi, hâlihazırda bulunanlarla etkileşerek, farklı ortamlarda biraz farklı şekiller alan neoliberal kùltür kompleksi olarak düşünme eğilimindeyim. Neoliberalizmin merkezde bulunan sanısı açıkça, adına pazar denen bir şeyin genellikle aktiviteleri ve sosyal ilişkileri organize eden üstün bir model sunduğudur. Genellikle pazarın genişlemesinin sadece, sosyal hayatı organize eden bir çerçeve olarak devletin çöküşü anlamına geldiği farz edilir. Bunda bir doğruluk payı varsa, ayrıca, neoliberal düzenin, mutlaka bir zayıflamanın söz konusu olmadığı yollarla devletin şeklini değiştirme eğiliminde olduğu doğrudur; öyle ki,

aynı zamanda kendi yeni güçlü formlarını geliştirir. Pazarın yanı sıra, devlette de, tekrarlayan bir anahtar kelime kümesi — özelleştirme, sorumluluk, şeffaflık, denetim, kalite kontrolü, markalaşma ve sıralama— ile karşılaşırız. Bunlar elbette ki, yeni kavramlar değildir, ama daha önceden fazla kanıtlanmayan alanlara doğru yayılma eğilimindedir.

Avrupa’da, son siyasi gelişmeler, krizler ve telaşlar, bir şekilde Avrupa Birliği’nin yayılmasıyla ve kendi mekanizmasının genişlemesiyle, az ya da çok global neoliberal eğilimlerle çeşitlenme içinde bağlantılı görünüyor. Ancak, sosyal, kültürel ve siyasi tepkiler türlü türlü, çeşitli düzeylerde, çeşitli çatışmalar ve çelişkiler ifşa edebilir. Yine, uluslar bir süredir sosyal ve kültürel hayal gücümüzün önemli yapı taşlarını olmuştur ve zihnimizde hatırı sayılır bir güce sahiptirler. Avrupa Birliği’nin karşılıklı şeffaf açıklık gündeminin müzakeresinde yer alan personel arasında bile, hâlâ ulusal çıkar ve onur için manevra yapanlar bulunabilir. Brüksel gözlemlerini *Eurocrats at Work* (Eurokratlar İşbaşında) olarak tanımladığı eserinde (2006), Stockholm’lü meslektaşım Renita Thedvall, ulusların başarısını ölçen ve karşılaştıran özel göstergelerin gelişmesinde, ulusal temsilcilerin, kendi ülkelerini mümkün olan en iyi şekilde göstermek için hâlâ Michael Herzfeld’in kültürel yakınlık (1997) olarak tanımladığı şeyle ilgilendiklerini belirtiyordu.

Aynı şekilde, kişisel ya da toplumsal güvenliğin Avrupa entegrasyon ve neoliberal kültür kompleksi tarafından rahatsız olduğu yolunda fikirler var. Oldukça gelişmiş olan refah devletleri 20. yüzyılın başındaki dönemlerde kıta Avrupası’nda geliştiler. Onların gündelik manzaranın bir parçası olarak bir dereceye kadar ulus-devlet fikriyle birleştiklerini sezinleyebiliriz. Genellikle, Avrupalılar da kendi sosyal modellerini Amerika’nunkinden ayıran bir model olarak tanımlarlar. Bu güvenlik ağı daha az mevcut olmaya başladığında, istihdamda istikrar daha az kesinlik kazandığında ve işgücü piyasaları başka yerlerden iş arayanları da

dahil ettiğinde, düşüş korkusu, kin ve kötümserliğin politikasından ifade edilebilir hale gelebilir. Daha önceden sözünü ettiğimiz Holmes ve Gingrich ile Banks'in çalışmaları yabancı düşmanı, göçmen düşmanı olarak tanımlamaya yöneldiğimiz grupların sadece öyle olmadıklarını, ama Avrupa entegrasyonu ve genişlemesine karşı reaksiyonlar olduğunu açıkça göstermektedir. Ve eğer böyle grupların seçim başarısı bugüne kadar çoğunlukla nispeten sınırlı ve dengesiz olmuşsa, Avrupa, yorgunluğuna ait sembolik ifadelerin, bazı ülkelerdeki çoğunluğun önerilen Avrupa Birliği anayasasının redine bağlı olduğu tahmin edilebilir. Bir ölçüde, göçmenlerin ve mültecilerin bu tür duygular için uygun, hatta hazır günah keçileri olmaya başladıkları da tahmin edilebilir.

Son zamanlarda Avrupa Birliği'nin kendisi antropolojik bir araştırma odağı olarak gelişti ve şüphesiz ki bu ilgi devam edecek. Öte tarafa bana öyle geliyor ki, refah devleti antropolojisi 20. yüzyılda çekmesi gereken ilgiyi yaratamadı. Belki de bu tür bir sosyal formasyon eskisi gibi değil. Minerva'nın baykuşu çoğunlukla alaca karanlıkta uçuyor ve yeni bağlamında da geleceği kesin. Bu yeni yaklaşım kültürel demografinin ortaya çıkmakta olan noktalarına da yardımcı olabilir. Birçok Avrupa devletinde kendilerini yerli olarak adlandıran ve burada doğup büyüyenler çocuk doğurmakta başarısızlar ve giderek yaşılanıyorlar. Bu kişilerin durumları daha fazla göçmen gelmeden garanti altına alınmaz. Bunun gelecekte tanınacağı görülse de, bunun için bir hazırlık bulunmuyor.

Değişen Bir Akademi

Her neyse, burada şimdi biz daha yakın olan antropoloji, neoliberal kültür kompleksi ve Avrupa entegrasyonundan etkilenmiş olan akademi konusunda bazı son saptamalarda bulunacağız. Avrupa antropologlarının birbirleri arasındaki ilişkileri son on yıllarda farkedilir bir biçimde arttı. Avrupa Sosyal Antropologlar

Derneği'nin (*European Association of Social Anthropologists* [EASA]) gelişimi ve 1989'da kurulması ile buna önemli ölçüde katkıda bulundu. Gingrich'in ve Banks'ın neo-milliyetçilik konusunda yaptıkları karşılaştırmalı araştırma bu gelişen beraberlik için daha fazla ilham verebilir. Ama Avrupa Birliği'nin çalışmaları da bizim çalışma pratiklerimizi farklı yönlerde etkilemektedir. Son bir kaç yılda, kıtarın çoğunda üniversite çalışanları, Avrupa üniversite sitemini daha uyumlu, birbirine daha açık ve öğrenci ve öğretim üyesi hareketliliğini destekleyen Bolonya Süreci adı verilen bir şeyin detaylarına şekil vermekle meşgul. Herkes bunun her detayını onaylamasa da, ilham veren bazı olasılıklar içerdiği de açıktır. Yakın zamanda Stokholm'deki bölümüm Avrupa Birliği desteği ile kıta içinde yarım düzine kadar antropoloji bölümünü bir araya getirecek ortak yüksek lisans derecesi için bir konsorsiyum kurmakla meşgul. Göçmen öğrencilerin ilk bölümünü görmek için sabırsızlanıyoruz.

Avrupa çerçevesi dahilinde, neoliberal kültür kompleksinin oluşturmaya meyilli akademik değişiklikler, her zaman olumlu eleştiriler almamıştır. Avrupa antropolojisinde, burada belirtilen bir politika ve pratikler bileşkesi denetim kültürü olarak bilinmektedir (Shore ve Wright 1999, Strathern 2000). Şeffaflık ve sorumluluk yararına, akademik kurumlardan giderek artarak kendi standartları ve başarıları konusunda rapor sunmaları bekleniyor ve bu kurumlar düzenli olarak iç değerlendirmeye tâbi tutuluyor. Avrupa üniversitelerinin çoğunun devlet kurumları oldukları düşünülürse, neoliberal eğilimin devletleri bu prosedürlerle akademik yaşam konusunda oldukça güç elde edebilirler. Ve Avrupa Birliği bu prosedürlerin yayılması konusunda bir çerçeve sunmaktadır. Açıktır ki, prensip olarak, sorumluluk ve şeffaflık fikirlerine itiraz etmemiz zordur. Kendileri "denetim kültürü" sürecinde sorgulandıklarını gören bazı akademisyenler tarafından sorgulananlar, aslında, gerçek sonucun bir parçasıdır. Özellikle İngiliz meslektaşlar Araştırma Doğruluğu Alıştırma-

sı'nun (*Research Assessment Exercise*) kendilerine çok fazla yönetsel yük getirdiğini ve araştırmaların, yayınların ve işe alınma sürecinin bilimde en iyi olmakla ilgili olmadığını belirttiler. Tekrar etmek gerekirse, neoliberal kùltür kompleksi sınırlar arasında hareket ettikçe, detayları farklılaşacak ve farklı durumlara uyaacaktır. Ulusal değerlendirme alıştırmasıyla ilgili bir brifingden sonra İsveç Yüksek Eğitim Heyeti başkanına, İngiliz meslektaşlarının yorumlarını dinledikten sonra, prosedürün korktuğumdan daha az acı verdiğini söylediğimde, bana bunu İngiliz usulü yapmamaya karar verdiklerini söylemişti. Öyle olsa bile, ne teknikler, ne de amaçlar çok farklıydı ve oluşmakta olan ulusötesi akademik denetleme kùltüründe biz antropologların ciddiye almakta haklı olduğumuz başka faktörler vardı. Size bir örnek vereyim: Çok geçmişte değil, çalıştığım üniversitenin rektörü — modern bir rektör olsa da— bloğunda kendi kurumunun oldukça iyi durumda olduğunu, ama bunun Shanghai'daki Jiao Tong Üniversitesi tarafından basılan uluslararası üniversiteler sıralaması düşünüldüğünde yeteri kadar iyi olmadığını düşündüğünü ifade etmişti.⁸ Bu tür sıralamaların nasıl üretildiğinin farkında olarak, akademik kadronun yazılarının İsveççe'den çok İngilizce olması gerektiğini ve böylelikle, yayınların sayılacağını ve kitaplardan çok dergi makaleleri yazmanın daha iyi olacağını, çünkü bu makalelerde alıntılarının da puan toplayacağını belirtmişti.

Elbette ki bu, yarı, üniversitesinde bulunan herkesin ortak onurunu bibliyometre ile arttırmaya çalışmak iyi niyetle yapılmıştı, ancak bu araştırma gelenekleri objektiflerini oldukça yoğun tek boyutlu bir ölçüme uydurmak için yapılan politik bir karışım olarak da görülebilir. Vurgulamak istediğim, sıralama ve basit nitel endekslere meyilli akademik neoliberal kompleks, bilgi amaçları, yaklaşımları ya da dinleyicilerin kim oldukları konusunda

⁸ Rektör Kåre Bremer'in uluslararası sıralama ve yayın konusundaki notu Stokholm Üniversitesi web sitesinde (www.su.se) 5 Eylül 2005'de yayımlandı. Stokholm Üniversitesi Jiao Tong listesinde dünyada 93. oldu.

çoğulculuğa pek de saygılı olmayacaktır. Eğer antropoloji, monografın kapsamlı etnografya yazma noktasında üstün bir form olduğu fikri nedeniyle, klasik bir geleneğe sahipse — tamam, o zaman, bu perspektife göre, atın onu gitsin. Ya da, akademik çalışma, akademik fırsatlar ve kaynaklar konusunda elinde güç tutanlar, bizi önemsiz kişiler ya da sabotajcılar olarak görebilir. Dil söz konusu olduğunda, bazılarımız vatandaşlığa bakılmaksızın yazdıklarımızın çoğunu çalışmaların uluslararası dili olarak işleyen tek dili olan İngilizceyle yazıyoruz. Bununla beraber, fildişi kuleler Babil'in kulesi olarak kalıyor ve yurt dışındaki meslektaşlarımızla ve memleketteki dinleyicilerle iletişim kurma isteğimiz de o kadar kolaylıkla çözülemiyor.

Avrupa antropolojisinde ne yapmamız, kıta boyunca akademik hayata yayımlan değişiklikler altında disiplinin durumunu nasıl muhafaza edeceğimiz ve zenginleştireceğimiz konusununda nasıl davranmamız gerektiğini tartışan çok az ciddi tartışma oldu. Portekizli antropolog, eski EASA Başkanı, Avrupa'nın bütününde antropolojinin geleceği konusunda endişelenen, João de Piña-Cabral (2006), kamusal hayatta antropolojinin güncel durumu hakkında bir tartışma başlattı. Bu ifadeyi kışkırtan olay ise, bir zamanlar olası görünen, ama sonunda gerçekleşmeyen, disiplinin eski kalplerinden biri olan Fransa'daki antropolojinin araştırma fonlarının ulusal yapısının tarihi içinde, bir alt disiplin statüsüne indirgenme tehlikesiydi. Piña-Cabral'ın vardığı sonuç, disiplinin kamusal imajının ciddi biçimde modası geçmiş olduğu ve iyi iş yapmadığıydı. Problemin, bugünkü antropologların yaptıklarını artık temsil etmeyen, antropolojinin eski ilkelci anlayışının, genel bilinçte güçlenmeye devam etmesi olduğu görünüyor. Biz bunu en az onun kadar etkili ve geçerli alternatif bir imge ile değiştirmeyi başaramadık.

Bu zorluğun karmaşıklığını hafife almak istemem. Antropoloji, çok yönlü (*multi-faceted*) ve çok boyutlu (*multi-dimensional*) bir çabadır. Başlangıçta da belirttiğim gibi antropologlar, aynı *drago-*

manlar gibi, bilginin dağıtılmasında kendilerini az da olsa rahat hissetmeyebilirler. Ama korkarım ki kamusal mekânlarda, antropolojinin antropologların yaptığı şey olduğunu kaygısızca belirtmezsek kendimize ihanet etmiş oluruz. Bu belki de, pazarın koşullarına daha iyi adapte olacağımız ve daha etkili tanımlanmış bir markaya, lise öğrencilerine, gazetecilere, üniversite rektörlerine, eğitim bakanlarına —ki hepsinin kısa dikkat süresinden şüphe edilebilir— tek bir formda iletebileceğimiz bir kimliğe ihtiyacımız olduğunu fark edeceğimiz bir bağlam olabilir.

Sonuç: Çeşitlilik ve Bağlılıklar

Tercihen böyle bir marka, böyle bir kimlik, bazı öncelikleri ve onun sığabileceği daha büyük bir resmi hesaba katarak kapsayıcı olacaktır. Şahsi beklentim, bunun farklılıkları ve bağlılıkları vurgulayacağı yolunda. Antropolojik gayretin merkezindeki görev, müteveffa Clifford Geertz'in neredeyse yirmi yıl önce önerdiği gibi;

birbirlerinden ilgileri, görünüşleri, refah durumları ve güçleri bağlamında oldukça farklı ama, sonsuz bağlantılara sendeleyen ve birbirinin yolundan çekilmesi giderek güçleşen bir dünyada birarada bulunan insanlar arasında mantıklı söylemler imkânını genişletmek (Geertz 1988: 47).

Bu görev, Geertz'in belirttiği gibi, dünyanın birbirine bağımlılığından çıkmaktadır ve bunu Avrupa'nın içindeki bağımlılıktan da görebiliriz. Belki de bu geçmişteki ayrılmaz *dragoman*ların görevlerine benzemektedir. Her durumda, bana öyle geliyor ki, Türkiyeli antropolog meslektaşlarım özellikle Avrupa haritasındaki ve dünya haritasındaki durumlarından dolayı, bu çabaya katkıda bulunacak birçok olanağa sahipler.

Kaynakça

- Bawer, Bruce. 2006. *While Europe Slept*. New York: Doubleday.
- Björklund, Ulf. 1981. *North to Another Country*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 9. Stockholm: Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- Cooper, Robert. 2003. *The Breaking of Nations*. Londra: Atlantic Books.
- Economist, The. 2006. "Tales from Eurabia". *The Economist* (June 24), s. 11.
- Fallaci, Oriana. 2004. *The Force of Reason*. New York: Rizzoli International.
- Ferguson, Niall. 2004a. "A World without Power." *Foreign Policy* (143): 32-39.
- . 2004b. "Eurabia?" *New York Times*, 4 Nisan.
- Gingrich, Andre ve Marcus Banks (der.). 2006. *Neo-nationalism in Europe and Beyond*. Oxford: Berghahn.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy*. Londra: Routledge.
- Holmes, Douglas R. 2000. *Integral Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Kagan, Robert. 2003. *Paradise and Power*. New York: Alfred A. Knopf.
- Lewis, Bernard. 2004. *From Babel to Dragomans*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Narrowe, Judith. 1998. *Under One Roof*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 43. Stockholm: Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- Özdalga, Elisabeth (der.). *The Last Dragoman*. İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul.
- Phillips, Melanie. 2006. *Londonistan*. London: Gibson Square.
- Phillips, Mike ve Trevor Phillips. 1998. *Windrush*. Londra: Harper Collins.
- Piña-Cabral, João de. 2006. "'Anthropology' Challenged: Notes for a Debate". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (12): 663-673.
- Sachs, Lisbeth. 1983. *Evil Eye or Bacteria*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 12. Stockholm: Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- Shore, Cris ve Susan Wright. 1999. "Audit Culture and Anthropology: Neoliberalism in British Higher Education". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (5): 557-575.
- Strathern, Marilyn (der.). 2000. *Audit Cultures*. Londra: Routledge.
- Thedvall, Renita. 2006. *Eurocrats at Work*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 58. Stockholm: Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- Ye'or, Bat. 2005. *Eurabia*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

5

ANTROPOLOJİ, ETNOLOJİ VE BAŞKA İLİŞKİLER: AVRUPA'DAN BAZI ÖNERMELER

Barbro Klein*

Kuzey Amerika'da ve başka yerlerde, gerçekte benzeri olmayan iki bilimsel alan, Avrupa ülkelerinde yanyana bulunurlar. Bir yanda son zamanlara kadar Avrupa dışındaki dünyayla ilgilenen antropolojik alandan bahsedebiliriz. Öte yanda etnolojik alan diyebileceğimiz, ulusal kültürleri ve Avrupa içindeki kültürel çeşitlenmeleri vurgulamaya adanmış bir bütünleştirilmiş disiplinlerden bahsedebiliriz.

Bu alanlar homojen olarak dağılmamışlardır. Bazı ülkelerde ya da üniversitelerde hiç bulunmayabilirler; bazılarında ise aralarında zaman zaman uçurumlar ve hatta çekmemelikler bulunur. Geçtiğimiz son yıllar ise, ikisi arasında zıtlıklar ya da karşılıklı işbirliği ile karakterize edilebilen bir dönem olarak adlandırılabilir. Alanların birbirini içine geçebileceğine ikna olan —sessizce ya da yüksek sesli, isteksizce ya da hevesli— birçok bilim insanı, antro-

* İleri Araştırmalar Enstitüsü (Institute for Advanced Studies), Uppsala-İsveç.

poloijiyi entelektüel güç ve prestij savaşının galibi olarak görmektir (bkz. Heilbron 2004). Fakat aynı zamanda bu birleşmeyi alkışlayanlar ve ona karşı koyanlar, birçok ülkede halen ikisi arasında ayrımlar olduğunu gözlemlemektedir ve büyük ölçüde, Avrupalı antropologlar ve entologlar birbirlerinden ayrı çalışırlar ve ayrı ayrı profesyonel toplantılar düzenlerler.

Bu makalede, bu iki alan arasındaki ilişkinin bazı boyutlarını ele alacağım. Bunu yaparken de, büyük ölçüde, İsveç’de uzun yıllar etnoloji ve halkbilimi dersleri vermiş bir akademisyenin bakış açısından hareket edeceğim. Fakat benim bakış açıları, aynı zamanda Birleşik Devletler’de antropoloji ve halkbilim eğitimi almış olmam ve bu konularda yirmi yıldan fazla (1960’lar ve 1980’ler arası) ders vermiş olmamla da renkleniyor. Bu ülkede geçirdiğim uzun yıllar, beni Kuzey Amerikalı antropologların (ve diğer İngilizce konuşan ülkelerdeki antropologların) Avrupa’daki terminolojik karmaşıkların üzerinde hiç durmadıkları gibi, bunları sabırsızlık göstererek ele almamalarına duyarlı hale getirdi. Birleşik Devletler’deki birçok antropolog Avrupa’da etnolojinin aşırı milliyetçilikle geçmişte kök salan bir alanın adı olduğunu farz ederken, diğerleri de kendilerinin antropoloji olarak adlandırdıkları disipline Avrupa dillerinde etnoloji dendiğini sanmakta olanlar.¹

Bazı sorular benim için özellikle ilginç. Günümüzde bu iki alan arasında büyük farklılıklar var mıdır? Yoksa da, neden birbiri

¹ Burada şunu da belirtmeliyim ki, buradaki metin benim İsveç İleri Araştırmalar Merkezi (*Swedish Collegium for Advanced Study*), Uppsala’daki günlük çalışmalarımın da bir sonucudur. Farklı disiplinlerden arkadaşlar bana, onlara göre tek bir antropolojik gayret gibi gözüken farklı anlamlandırmalar hakkında birçok soru sormaktadırlar. Farklılıkları açıklamak konusundaki gayretlerimde, genellikle tarihe başvuruyorum; özellikle burada bahsedilen dünyadaki farklı kavramsal tarihlere gönderme yapıyorum (bkz. Koselleck 2002). Açıkça görüleceği gibi, bu metinde de bu yönde ilerlemeye çalışacağım.

içine geçmemiştir? Ama eğer varsa, bu farklılıklar akademik söylemlerde ve bilgi üretiminde ne anlama gelmektedir? Bu iki disiplin arasındaki ilişkiden Avrupa'yı anlamak için önemli bir potansiyelin yaratıcı gerilimi bağlamında konuşulabilir mi? Tarih-ten, yani, geçmişte güncel olan insan kùltürleri ve geleneklerini çalışan akademik bir bolluktan ders çıkarabilir miyiz?

Terimlerin Yamalı Bohçası ve Anlamlar **Labirenti: 1850-1950**

Bazı okurların büyük ölçüde kendilerine tanıdık gelen bilgilerle karşılaşmaktan rahatsız olabileceklerinin ya da utanabileceklerinin farkında olsam da son soruyla başlayayım. Bununla birlikte, yeniden canlandırılan ya da 19. yüzyılın son yarılarında yeni anlamlar atfedilen; yani, insan bilimleri ve sosyal bilimlerdeki üniversite disiplinlerinin bugünkü şeklini aldığı bir dönemde, hayal edilen insan kùltürlerinin ve göreneklerinin çalışılmasında kullanılan bazı terimleri ve göstergeleri özetle ele alacağım. Bütün kelimelerin nazik kavramsal ve politik tarihleri bulunmaktadır: onlar çeşitli kereler ödünç alınarak alınıp verilmiştir ve yeni kùltürel bağlamların yeni gölgelerinde yeniden doğmak için farklı dillere çevrilmişlerdir. Bazı isimlendirmeler yer değiştirerek ya da paralel olarak kullanılmıştır. Aslında yüz elli yıl önce, 20. yüzyıldaki durumun aksine bu iki alan açıkça tanınabilir haldeydi. Birçok gelişme ve tarihsel yörünge içinde sadece küçük bir parçayı aydınlatacağımı belirtmeme gerek yok, herhalde. Avrupa'nın en iyi bildiğim bölgelerine, kuzeye ve merkeze odaklanacağım. Karşılaştırmalar içinse, Birleşik Devletler'e döneceğim.

Etnografya, yani insanların betimlenmesi ya da insanların tanımsal olarak kayıt altına alınması, belki de içlerinde en ilginç olanıdır. Bilimsel yöntemin bir göstergesi olarak etnografyanın, 1770'lerde Göttingen'deki istatistikçiler tarafında icat edildiği söylenir ve bunlar arasında etnografya veri toplamak için kullanılan ana yöntemdir. Etnografya ve istatistik birbirine bağlı olarak 19.

yüzyılın başlarında, örneğin İngiliz askeriyesinin mensupları ve bürokratlar, sömürgeci dönemin Hindistan'ında nüfusu kastlara ve kabilelere göre sınıflandırmak için yola koyulduklarında kullanılmıştır (Pels ve Salemink 1999:18-23). Zaman ilerledikçe, etnografya Avrupa ve Kuzey Amerika'da Avrupalı olmayan ve tarihlerinin olmadığına inanılan halkların tanımsal çalışmaları için kullanıldı. En sonunda, bu terim, önceki dönemin bilimsel olmayan masa başı antropologlarının ilham aldıkları antropolojinin yerine antropolojinin ana yöntemi olarak, bazılarının iddia edilecekleri gibi, bir çeşit fetişize edilerek yüceltilti (bkz. Stagl ve Pinney 1996: 123).

Bununla beraber bazı ülkelerde, etnografya sadece bir metodun adı değil, aynı zamanda bir disiplinin de adı oldu: maddi kültür nesnelerinin ve egzotik yerlerden getirilen ve etnografik müzelere ya da arşivlere konulan yazılı belgelerin bilimsel olarak çalışılması. Örneğin İsveç'te, 1969'a kadar, etnografya Stockholm'de 1900'lerin başında kurulan Etnografi Müzesi ile özdeşleştirilen bir disiplini sembolize etti (Hannerz 1982). Fakat diğer ülkelerde farklı bir kaderi oldu. Sovyetler Birliği'nde etnografya Alman-temelli burjuva disiplini olarak görülen etnoloji yerine kullanıldı. Burada etnografya, Sovyetler Birliği'nde ve Batı Avrupa'daki etnik grupların (ya da ulusların) tarihsel ve kültürel özelliklerini tanımsal olarak çalışan bir disiplin için kullanıldı (Welz 2001: 4865, Vakhtin 2006: 54-55). Etnografya, *etnogenesis* kavramının önemli olduğu² Sovyet "etnik mühendisiği"nin bir aracı haline geldi (Tishkov 2004:10).

Bir başka ilginç bir terim olan *etnoloji*, birçok Avrupa ülkesinde etnografya ile değişimli olarak kullanılmıştır. 19. yüzyıl süre-

² Etnogenesis, belirlenen "doğal ve tarihi süreçlerin" bir sonucu olarak ortaya çıkan "ortak mantalite"ye sahip farklı insanların tanımsal çalışması olarak tarif edilebilir (Goluboff ve Karaeva 2005: 16-17). Etnogenesis halen eskiden Sovyetler Birliği'nde yer almış, şimdiki bağımsız devletlerde önemli bir kavram olarak kullanılmaktadır.

since dökümantasyon, hem manevi ve maddi kùltürün karşılaştırılması, hem de (yüzyılın sonuna doğru), ister Avrupa içinde, ister dışında yaşayan yazılı kùltürleri olmayan insanların fiziksel görünümeleri ve fenotiplerinin analizini simgeledi. Bu geniş anlamıyla etnoloji, bazen sömürgeleştirilen grupları yönetmeye yönelik çabaların bir parçası olarak kullanılan birçok etnolojik derneğin kurulduğu İngiltere ve Birleşik Devletler’de kullanıldı (Pels ve Saleminck 1999).³ Birçok ÷lkede hükümetin söz dağarcığına girdi. 1879 yılında, örneğin, Washington DC’deki federal hükümet, Kuzey Amerikan Kızılderilileri’nin “yok olan” geleneksel kùltürlerini çalışmak için Amerikan Etnoloji Bürosu’nu kurdu (Becker 1989: 22-23). Ve gerek İngiltere’de, gerek Birleşik Devletler’deki üniversite bölümlerinin isimlerini çoğunlukla belirtmesine karşın, bu ÷lkelerde hâlâ sıklıkla sosyo-kùltürel antropoloji tanımlamasının yerine kullanılmaktadır. Bununla beraber Alman üniversitelerinde, İngilizce konuşulan ÷lkelere oranla daha yaygın kullanıldığı görünen bu kelime için, aynı zamanda başka terimler de kullanılmıştır. Örneğin, *Völkerkunde*, (halklarbilimi), *Völkerkunde* müzelerinde yapılan araştırmaların türlerini belirtmek için özellikle kullanılmaktadır.

Ayrıca bilimsel takibi için en çok Aydınlanma’ya kadar götür÷len bir terim olan *antropoloji* hakkında birkaç söz söylememe izin verin. Almanya’da ve diğeri Avrupa ÷lkelerinde zaman zaman “ilkel formlarında” insan türlerinin doğal tarihi olarak betimlenen antropoloji, temel olarak fizik antropoloji ve özellikle 20. yüzyılın başlarında ırk biyolojisi anlamında kullanılıyordu (Hultkrantz 1960: 28). Bununla beraber, büyük sömürgeleri olan ÷lkelerde antropoloji, Avrupa’daki birçok yerden daha önce, geniş anlamıyla insan kùltürlerinin çalışılmasına verilen bir ad olarak ortaya çıktı. Sömürgeci bağlamlarda, az ya da çok antropolojinin bir doğa bilimleri olarak algılanması bir süreliğine etnograf-

³ Örneğin, Amerikan Etnoloji Derneği 1842’de kurulmuştur.

yaya bağlı istatistiğin dökümanter kaynağı haline geldi. Fakat, çok farklı sömürge bağlamı vardı ve antropolojik çerkerdek ya da merkez bölge olarak nitelendirilen Birleşik Devletler, İngiltere ve Fransa’da farklı profiller edildi.

Amerika Birleşik Devletleri’nde antropoloji teriminin, en azından 1840’lardan beri, insanların, özellikle de “ilkel” insanların hakkındaki bilgileri aydınlatacağı düşünölen — arkeoloji, dilbilim ve coğrafya gibi— disiplinlerin isimleri için kullanıldığı söylenir. Ancak, Antropoloji adı verilen birleştirilmiş bir disiplin Franz Boas’ın Almanya’dan gelişine kadar gelişmemiştir. Etnoloji adı verilen bir alanda dersler vermeye başlamış olmasına karşın, 1888 yılında, Kuzey Amerika’da, İngiliz Kolombiya’sında bulunan Clark Üniversitesi’nde ilk bölümü kurarken Boas, Antropoloji adını seçmiştir. Boas, her yerde antropolojinin insanbilim olarak çerçevesini genişletmesinde etkili olmuştur, ancak yazılı kültürleri olmayan insanlar üzerinde özellikle durmuştur. Almanya’da coğrafya ve fizik eğitimi alan Boas, antropolojinin bir doğa bilimi olduğu üzerinde ısrar etmiş ve disiplinin dört yan bölümden oluşacak şekilde geniş bir gündem yaratmayı zorlamıştır: fizik antropoloji, arkeoloji, dilbilim ve sosyo-kültürel antropoloji (Bauman ve Briggs 2003: 255-298, Stocking 1996).

Diğer “merkez” ölkelerde durum farklıydı. İngiltere’de dört alan kapsayıcı bir antropolojinin alt alanları olarak asla kabul görmedi. Onun yerine, 20. yüzyılın başlarında, A. R. Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, Meyer Fortes, Evans-Pritchard gibi isimler sayesinde İngiliz antropolojisi, doğal ve fizik bilimlerine daha zayıf; bunun yerine sosyolojiyle daha güçlü bağlar geliştirerek ortaya çıktı. Ama bundan çok daha önce, antropolojik ya da etnolojik uzmanlık, *Fransa’da* olduğu gibi, genişleyen sömürgeler hakkında bilgi toplamaya yönelik bir alan olarak gelişti. 20. yüzyılın ilk yıllarında, Fransız antropolojisi, güçlü alan araştırmaları gelenekleri yaratmıştı; etnograflar arasında Yeni Kaledonya’da çalışan Maurice Leenhard ve Fransız Sudan’ı olarak bi-

linen bölgeye odaklanan Marcel Griaule bulunuyordu. Fakat aynı zamanda, Fransıız antropolojisi, özellikle Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl ve daha sonra, Claude Lévi-Strauss gibi ışık kaynakları sayesinde, teori üretimine de yoğun bir şekilde ilgi gösterdi.

Yukarıda ifade ettiğim dört terimin —yani etnografya, etnoloji, *Völkerekunde*, (Halklarbilimi) ve antropolojinin— belki de öncü bir antropolojik alanı temsil ettiği söylenebilir. Fakat bunların hiçbirisi sadece ve sadece insan geleneklerine ve halk yaşantısına gönderme yapan terimler değildir. Bu formlardan başka formlar da vardı ve bunlar Almanya ve Almanca konuşan ÷lkelerde özellikle sağlamlaştırıcı hale gelmiştir.

Merkezi bir terim, oldukça girift bir kavramsal tarihe sahip bir kelime olan *Völkerekunde*'dir (halkbilim). Bu kelimenin ilk ortaya çıkışı Brentano ve von Arnim'in üçüncü cildinde bulunan bir halk şarkıları koleksiyonu olan *Des Knaben Wunderhorn* (Genç Çocuğun Sihirli Boynuzları), (1806-1808)'dır. Fakat tabii ki *Völk* ön eki Johann Gottfried von Herder'in 1806'da *Stimmen der Völk* in Liedern (Şarkılarda Halkların Sesleri) adıyla yayımlanan eserindeki *Völk*slieder (halk şarkısı) (1778-1779)'dan kaynaklanmaktadır. Burada ayrıca *Völk*sdichtung (halk şiiri) ve *Völk*sglaube (halk inançları) terimlerine de rastlarız. "Eski antropolojik alan"ı temsil ettiği söylenen terimlerden çok, *Völk*skunde ile farklı bir kavramsal alanda bulunuyor gibiyiz. *Völk*skunde gelenek ve göreneklerin, maddi kültürün, basit kırsal halk arasındaki hayatın bütün diğer boyutları, yani Avrupa'daki köylülerin ve diğer düşük grupların (*das Volk*) hayatları demektir. *Völk*skunde (halkbilim) ve *Völk*skunde müzeleri araştırmacının kendi ÷lkesinde bulunan alt grupların kaybolacağı düşünülen kültürel zenginlikleriyle ilgilidir.

Birçok yönden *Völk*skunde alanının açıkça, Avrupa dışındaki kıtaları çalışanlardan çok, alanı tarihsel olarak çalışanlar olduğu gör÷lmektedir. Sonuçta, Avrupa dışındaki yazılı kültür÷ bulunmayan halkların tarihlerinin olmadığı düşün÷lmesine karşın, Avrupalı yazılı kültür÷ olmayan halklar birçok yazılı kaynağa

geçirilmiştir ve dolayısıyla, bunların tarihi de “var”dır. 19. yüzyılın sonlarında, Almanca konuşulan uluslarda *Volkskunde* halk geleneklerinin sistematik olarak toplamak konusunda metotlar geliştirmeye başladı; bu metotlar, 1870’lerden beri birçok baskısı yapılan *Notes and Queries on Anthropology* (Antropoloji Hakkında Notlar ve Sorular)’dan de görüleceği gibi, Avrupa dışında çalışan etnografların önceden geliştirdikleri metotlara yakındı. Buradan sonuçlanan malzemeler, bununla birlikte, bütün dünyayı kapsama hırslarında olan etnografik müzelerde ve arşivlerde saklanmadı; bunun yerine ulusal ve bölgesel kültürlere ışık tutan müzelerde tutuldu. *Volkskunde* araştırmacıları hevesli bir şekilde bir ulusun içindeki çeşitlenmeleri ulusal olarak otantik olan, ancak kaybolma tehlikesi taşıyan halk giysileri, ritüeller, danslar, inanışlar ve diğer kültürel formlar bağlamında (bkz. Bendix 1997) yazdı, arşivledi ve analiz etti. Bazı Avrupa ülkelerinde müzeler ve arşivler halen bu çeşit bir dökümantasyonla ilgilenmektedirler.

Zaman geçtikçe, *Volkskunde* bir sıra terimler ve göndermeler için kullanılmaya başlandı. Bunlardan biri İsveçliler’in *folk* (halk) disiplini için seçtiği isimdir;⁴ oldukça geniş bir biçimde tarihsel olarak yaklaşan ve temelde kırsal yaşamı ve gelenekleri çalışan Kuzey ve Karşılaştırmalı Halk Yaşantısı Araştırmaları (*Nordisk och jämförande folklivsforskning*). Halk yaşantısı araştırmaları için kullanılan bu ad, Ulster ve İskoçya’da olduğu gibi, diğer Kuzey ülkelerinde de beğenildi. Terim, 1930’lardan 1950’lere kadar uluslararası bir önem kazandı ve hatta güncel olarak, 1970’lerden beri Amerika Birleşik Devletleri’nde kullanılmaktadır.

Volkskunde’nin bir model olarak kullanıldığı bir kelime olan *folklore*, (folklor, halkbilim) dünyada daha derin bir etki yarattı.

⁴ Bu terim Avrupa’da alanı “bölgesel Avrupa etnolojisi” olarak isimlendirmek isteyen Sigurd Erixon’un çabaları sayesinde Avrupa’da tarınmaya başlandı. Bu isim 1940’larda ve and 1950’lerde birçok Avrupalı çevrede tartışıldı; bu tartışmalarda Avrupa’daki etnolojinin gelişmesinin gelecek köklerini bulmaktayız.

1846'da İngiliz antik dönem araştırmacısı William Thoms *Volkskunde*'yi "görenekler, âdetler, izlenimler, batıl inançlar, atasözleri" ve "eski zamanların" diğerk malzemeleri anlamında kullandığı *folk-lore* olarak tercüme etti. Folklor İngilizce'de sağlam bir yer edinince, içerdiki anlamlar *Volkskunde* terimi tarafından karşılanan anlamlardan daha dar anlamlara gelmeye başladı. İngiltere bağlamında folklor, özellikle yöresel (*vernacular*) inanışlar, sözlü anlatı, şarkı, müzik, dans ve jestler ya da gelenek aracılığıyla sözlü olarak aktarılan diğerk sanatsal biçimleri ifade etmeye başladı.⁵ İngiltere'de sözlü gelenek bağlamında halkbilim çalışmaları, sıkça sömürgelerdeki insanların düşünce yapılarını anlamak için önemli bir araç olarak kullanıldı (Raheja 1999). Fakat, halkbilim çalışmaları hiçbir zaman memleketteki gelenekleri çalışan akademik bir disiplin olmadı. Bunun yerine, İngilizler'in kendilerine uygulandığında, halkbilim çalışmaları "ıvır zıvırla ilgilenen" amatör bir topluluk arasında gerçekleşti.

Ulusal edebiyatları şekillenmesinin bir bölümü haline gelen folklor terimi Avrupa dillerine çok daha sınırlı bir anlamda (yani, sözlü gelenekler ve edebiyat olarak) girdi. Sözlü gelenek araştırmalarında dünyanın ilk akademik başkanlığı 1888'de ulusal hazine olarak adlandırılan ve müthiş bir büyüme gösteren arşivlerle, Finlandiya'da böyle oldu. Fin dilindeki ilk edebi eser olan *Kalevala* epiğı Elias Lönnrot tarafından sözlü gelenekteki şarkıların toplanmasıyla bir araya getirildi. *Kalevala* (ilk baskısı 1835) ve folklor çalışmalarına adanmış bir disiplin, özellikle 1919'da Finlandiya Rusya'dan bağımsızlık kazanınca merkezi bir rol oynadı. Aslında, *folklore* ya da *folkloristics* adı verilen bağımsız bir disiplin sadece Finlandiya'da değil, aynı zamanda Estonya'da, Latviya'da, İrlanda'da, İskoçya'da, Norveç'te, Macaristan'da ve başka Avrupa devletleri tarafından fethedilen ya da kolonize edilen ül-

⁵ Bu durum, elbette ki, daha geniş bir alan olan *Volkskunde* ile sözlü şiirin ve edebiyatın çalışılmasında uzmanlaşan daha dar bir anlamın *Volksdichtung* (halk şiiri) arasında bulunan ayırmdan kaynaklanmaktadır.

kelerde ve bölgelerde politik olarak önemli bir rol oynamıştır ve oynamaya devam etmektedir. Bağımsız bir disiplin olarak burada ve birçok başka ülkede halkbilim çalışmaları, en azından son yıllara kadar *Volkskunde*, halk yaşantısı çalışmaları ya da benzer adlar verilen maddesel olarak yönlendirilmiş daha geniş bir alanla bağlantılıydı.

Başka yerlerde, “folklor” kelimesi anlamın başka gölgelerine büründü. Örneğin, Fransa’da ve diğer frankofon ülkelerde, Arnold van Gennep’in *Manuel de folklore français contemporain* (Günümüz Fransız Folkloru El Kitabı) (1937-88) adlı eserinde açıkça görüldüğü gibi, en azından bazı açılardan, *Volkskunde* ya da halk yaşantısı kelimelerinin daha geniş anlamlarını taşıdı. Gennep’e ve bugünkü Fransız araştırmacılarına göre folklor terimi, en geniş anlamıyla temel olarak köylü hayatın ve geleneklerinin araştırılması anlamına gelmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri’nde ise, *folklore* İngiltere’de ya da birçok başka ülkelerde verilen anlamlardan daha dar bir anlama sahip oldu. Fakat aynı zamanda halkbilimin çalışılması birçok Amerikalı yazarın, araştırmacının ve antropolojiye ve edebiyata ilgi duyan birçok kişinin ilgi alanına giriyordu. Amerikan Folklor Derneği 1888’de aralarında Franz Boas, (Mark Twain olarak tanınan) edebiyatçı Samuel Clemens ve Harvard balad araştırmacısı Francis James Child’ın da bulunduğu birçok ünlü adam tarafından kuruldu. Sözlü gelenek bağlamında folklor, ABD’de, antropologlar arasında da azımsanmayacak derecede —ve üniversitelerde 1950’lere kadar folklor bölümlerinin kurulmamış olmasına rağmen— birçok çevrede güçlü bir ilgi gördü.

Yukarıda gözden geçirdiğim terimlerle, aslında Avrupa’da 20. yüzyılın ilk onlu yıllarında egemen olan terimleri ve yaklaşımları, aslında hiç bir surette tamamıyla belirtmedim. Atladıklarım arasında *laographie* (Yunanistan), *arts et traditions populaires* (Fransa), *artes y costumbres populares* (İspanya) ve başkaları bulunuyor. Aslında vurgulamak istediğim nokta şu ki, isimlerde ve yaklaşım-

larda büyük çeşitlilik var; sınırlar muğlak ve bir terimi bir alana yerleştirmek ya da başka bir tarafa göndermek kolay değil. Geçmişten öğreneceğimiz şu ki, anlamlar değişiyor ve ülkeler ve diller arasında ödünlenen terimlere sıklıkla rastlanıyor. En temel anlamıyla iki alan uzun zaman varolmasına karşın, ikisinin de fikri her zaman kullanılamamış, en azından 19. yüzyılda. Keza, aralarında “antropoloji sömürgeciliğin çocuğudur” (ya da sömürgeciliğin yardımcısıdır) ve “folklor milliyetçiliğin çocuğudur” (ya da milliyetçiliğin yardımcısıdır) gibi sıklıkla tekrar edilen kalıp ifadeler konusunda dikkatli olmak için gerekli bir neden vardır.

1950’lerden Sonra: Düzene Koymak ve Birleştirmek

Her iki alandaki güncel duruma ve değerlendirmeye dönmeden önce, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, özellikle de, Avrupa ve Kuzey Amerika’da üniversitelerin büyük bir şekilde yayılmaya başladığı 1960’lardan sonraki gelişmelere bakmak istiyorum. Bu zamanda, birçok Avrupa ülkelerindeki çabalar savaş öncesi tavrınların geniş şemsiyesinin kùltürlerin ve geleneklerin çalışılması için düzene koyulması ve birleştirilmesi ile sonuçlandı. Birçok açıdan sonuç olarak, antropolojik alan ile etnolojik alan arasındaki ayrımın daha da fazla belirginleştiği söylenebilir.⁶

İngilizce konuşulan “merkezlerde” ya da “çekirdeklerde” en fazla tercih edilen *antropoloji* teriminin, daha önceden etnografya, *Völkerkunde*, etnoloji ya da başka bir şekilde adlandırılan disiplinin adı olarak diğer ülkelerde de kabul görmesi, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar mümkün olmadı. Ayrıca, antropoloji, daha önceki çabalarda daha yüksek prestijli, daha çok teorik ve bi-

⁶ Bu çabalardan bazıları savaş arası yıllarda yer almıştır. En azından, birçok antropoloj toplantıları ve 1928 yılında kurulan CIAP (*Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires*/Halk Sanatı ve Gelenekleri Uluslararası Komisyonu) tarafından düzenlenen toplantılar vardır (Schippers 1995: 239).

limsel arayış anlamına geldi. Bunun pekiştirilmesinde Claude Lévi-Strauss'un 1954 yılında UNESCO'ya gönderdiği ve antropolojinin yüksek eğitimde yerini anlatan raporunun önemi büyüktür. Bu raporda, Lévi-Strauss antropolojik bilginin üretilmesinde üç etaplı bir hiyerarşi taslağı sunuyordu: en alt aşama etnografik verinin toplanması, orta evre kültürler arasında sistematik bir mukayese biçimi için etnolojinin kullanılması; ve en üstte de antropolojinin bulunması, yani bu üçü arasında sadece antropolojinin ileri düzeyde teori üretmesi (Welz 2001: 4864). Bu hiyerarşiler arasında farklılıklar birçok ülkede ve bağlamda bulunabilir. Sosyal ve kültürel antropoloji gibi disiplinler belirteçlerin 1969 yılında (Hannerz 1982) kullanılmaya başlandığı İsveç'de örneğin, son birkaç on yıldır, sosyal antropolojinin en üst düzeyde teori üretici bir alan olduğu, ikinci olarak etnolojinin geldiği; ve bir zamanlar bağımsız bir alan olan folklorun en alta olduğu sarısı yaygındır.

Bu nedenle antropoloji terimi son yıllarda yaygınlaşmakta ve diğer olası terimler de yok olmaktadır. Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerinde yeni antropoloji bölümleri kurulmaktadır.⁷ Bazı Avrupa ülkelerinde ve belki de daha çok Asya, Latin Amerika ve Afrika'da kendi toplumlarına odaklanmakta olan bölgenin yerel antropologların durumu şimdilerde değişmektedir. Aynı şekilde eski Sovyetler Birliği'nde de kültürel ve sosyal antropolojinin çeşitlenmesi önceki Sovyet etnografya alanının yerini almaktadır. Bu en azından Moskova'daki Rus Bilimler Akademisi gibi merkezi kurumlar için doğrudur (Tishkov 2004). Fakat birçok ülkede

⁷ Bu kültürel ya da sosyal antropoloji bölümleri genellikle Amerikan antropolojisinden esinlenmiş olsalar da, çok nadir olarak içlerinde arkeoloji, dilbilim ya da fizik antropoloji bölümlerine yer vermektedirler. Bir başka deyişle, Amerikan antropolojisinin dört-alan yaklaşımı, gerçekte, küresel olarak kabul görmemektedir. Fakat aynı zamanda, Kuzey Amerika'da gelişen, aralarında tıbbi, ekonomik, hukuki, psikolojik ve diğer antropolojik uzmanlaşmayı kapsayan birçok alan ve alt uzmanlaşma, bütün dünyada etkili olmuştur.

Kuzey Amerikan ve İngiliz antropolojisinin⁸ egemenliğine karşı hatırı sayılır bir direniş vardır ve dünyadaki “ulusal antropolojilerin” “çoğul manzaralar”ının tarınması için yapılmış çağrılar bulunmaktadır (Ribeiro and Escobar 2006; bkz. Gerholm ve Han-nerz 1982).

Bununla beraber, Kuzey Amerika ve İngiltere’deki terminolojik ve pratiğe bağlı gelişen antropolojik çeşitliliklerin dünya çapında artan kabulüne paralel olarak, Avrupa’da son on yılda farklı bir gelişme, yani etnolojiye bir geri dönüş başladı. Bunun bir sebebi Almanca konuşulan ÷lkelerde *Volkskunde*’nin faşizmle ve Üçüncü İmparatorluk’un* sembollerinin yaygınlaştırılması ile ilişkilendirilen politik utanmadır (Lixfeld 1994). Yirminci yüzyılın son yarısında, *Volkskunde* için Tübingen Üniversitesi’ndeki *Empirische Kulturforschung* (Ampirik Kùltür Araştırmaları) gibi farklı terimler üretildi. 1990’lar itibanyle, Almanya’da daha önceden *Volkskunde* olarak adlandırılan bölümler *European Ethnology* (*Europäische Ethnologie*/Avrupa Etnolojisi) olarak adlandırılmaya başlandı (Bendix ve Eggeling 2004). Sözlü edebiyat ya da diğler sanatsal formlar bağlamındaki folklor çalışmaları bir alt alan olarak bu etnoloji bölümlerine bağlandı.

Ayrıca Kuzey ÷lkelerinde de etnoloji (yeniden) kuruldu. İsveç’te Halk Yaşantıları alanı 1972’de kapatıldı ve Avrupa Etnolojisi ya da sadece Etnoloji olarak değıştirildi. Bu yaklaşık olarak, Sosyal Antropoloji önceki Etnografya disiplinin yerini aldığı zamanda oldu. Kuzey ÷lkelerindeki bu değışikliklerin bir sebebi de

⁸ Örneğin, Hindistan’da bazı akademisyenler, antropolojinin sömürgeci egemenliğine çok kaynak gösterdiğini hissederek, kendilerini antropolog yerine, halkbilimci olarak adlandırmışlardır. Güney Hindistan’da yerel dilde folklor çalışmaları anlamına gelen janapada kavramını tercih etmişlerdir.

* 1933-1945 yılları arasında Nazilerin yönetimei altında olan Almanlar, Bin yıllık İmparatorluk adıyla anıldılar. Üçüncü İmparatorluk olarak adlandırılan bu dönem, direkt olarak Nazi’lerin göreve gelmelerine gönderme yapmaktadır (ç.n.).

Almanlar'daki değişikliğe benziyordu: "folk" kavramı yeni sosyal kalıplar ortaya çıktıkça bir yük haline geliyordu. Avrupa'nın çoğunda, aynı zamanda Kanada'da da etnoloji, yani halk yaşantısı ya da *Volkskunde* yerine geçen alan, köylüler anlamındaki *folk* (halk) ile artık ilgilenmiyordu. Bunun yerine etnoloji, hem geçmişin, hem de günümüzün kültürel analizine, en azından teorik olarak her yerdeki insanlarla ilgilenen kültürel analize yöneldi. Bu anlamda, Avrupa etnolojisi sosyal ve kültürel antropoloji ile ortak amaçlara sahiptir.

Aslında, son birkaç on yılda, daha önceden olmadığı kadar etnoloji, uzun zamandır antropologların kendilerinin olarak benimsedikleri metotları kullanmaktadır. Karşıtlığa rağmen, özellikle tarihsel yaklaşan birkaç etnologlardan, bu ödünleme inanılmaz bir hızda gelişmiştir. En önemlisi çağdaş etnologlar arasında katılımcı gözlemin ya da etnografyanın bir metod olarak kabulüdür. 1980'lerde antropolojideki etnografyaya ve antropolojik bilginin kökenleri ve doğasına ait yaygın epistemolojik tartışmalar birçok Avrupa ülkesinde etnolojiyi erinden etkilemiştir.⁹

Bugün: Farklılıklar, Bilgi Üretimi ve Yaratıcı Gerginlikler

Paylaşılan metotlara ve amaçlara karşın, Avrupa'nın büyük bölümünde (ve Kanada'da da) birbirinden farklı, ama birbirleriyle bağlantılı bilgi üretimi alanı bulunduğunu iddia ediyorum: antropolojik ve etnolojik alanlar. Bunlar neden içiçe geçmiyorlar? İlk bakışta, aralarında gerçek anlamda önemli farklılıklar varmış gibi gözüküyor. Bugünlerde antropologlar kendilerinden öte dünyalar kadar, kendi toplumlarını da çalışıyorlar. Aynı şekilde, et-

⁹ Elbette ki, bir metod olarak etnografi birçok çağdaş akademik uğraşta önemli hale gelmiştir: sosyoloji, gazetecilik, eğitim, görsel sanatlar, drama, tarih ve birçok başka alan. Bu anlamda sosyal bilimler kadar edebiyat alanının da antropolojikleşmesinden bahsedilebilir.

nologlar, kendi ÷lkelerine yerleşen göçmenleri ve ilticacıların arka planlarını anlamak için dünyanın bir ucundan bir ucuna gidiyorlar. Alaycı bir biçimde, bazı açılardan, metotlar ve amaçlar bakımından iki alan birbirine yaklaştıkça, aralarındaki disiplinler ve/ya kurumsal sınırlara daha güçlü tutundukları görünüyor.

Herkesin kabul edeceği gibi, birçok ÷lkede ve durumda bu iki alan birbirine *yakınlaşıyor*. Almanya'daki ve Kuzey Avrupa'da başka yerlerdeki üniversitelerde Kùltürel Antropoloji ve Avrupa Etnolojisi isimli bölümleri buluyoruz. Bu, örneğin Frankfurt am Main'daki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi için de geçerli. Fakat bu üniversitede aynı zamanda Frobenius Enstitüsü'nde konumlandırılmış Tarihsel Etnoloji profesörlüğü de var. Bu pozisyon, kendisi bir çeşit ulusötesi profesör olan ve aynı zamanda kendi ÷lkesi Mali'de antropolojik lezzet katılmış enstitüye de başkanlık eden tarihçi ve etnolog Mamadou Diawara'da. Aynı zamanda Diawara, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde Kùltürel Antropoloji'de profesör. Bu uygulama birçok kez, karmaşık politik ve kavramsal tarihlerin katmanlarını da gösteriyor. Benzer örnekler eklenebilir.

Bu tür birleştirilmiş görevler bazen başarılı olsa da, antropologlar, etnologlar ve diğer bilim insanlarıyla kurumsal dayanışma zor olabilir. Birçok üniversitede etnoloji, edebiyat disiplinleri arasında sayılırken, antropoloji sosyal bilimler arasında sayılıyor. Ek zorluklar ise fon yapıları ve kariyer kimlikleriyle ilgilidir. Ama hepsi bu da değil. Yönetimsel olarak antropologlar ve etnologlar aynı bölümleri paylaşırsalar da, kurumsal ve yapısal farklılıklar araştırmacıların bilimsel anlamda yanyana gelemelerini engelliyor. Ayıran faktörler arasında "kazanan" alana ait güç alıştırma- ları ve daha aşağı statüde bulunan disiplindeki hayal kırıklıkları ve darganlıklar var. Örneğin, antropologlar, uluslararası toplantılarda bazen antropolog gibi davranan İsveçli etnologlarla bu yüzden alay etmektedir (Gerholm 1995: 169). Fakat bazı etnologlar, nadir durumlarda etnoloji toplantılarına katılan antropolog-

ların neden asla etnolog taklidi yapmadıkları sorulduğunda sert cevap vermektedir. İsveç'teki etnologlar, sıklıkla antropolojiden öğrenebileceklerini düşünürler, onlar (doğru ya da yanlış) antropologların onlardan öğrenmek için nadiren teşebbüse geçtiklerini düşünürler. Kaybedenler olarak etnologlar (hatta bundan daha fazla, folklorcular) özellikle şekil değiştirmekte ve aksi neredeyse hiçbir zaman doğru olmasa da, antropolog olarak kendilerini tanıtmakta ustadırlar. Bu durum değişiceğe benzememektedir.

Avrupalı etnologlar antropologlardan başka türlü de rahatsız olmaktadır. Bu rahatsızlıkların birçoğu, Avrupa etnolojisinin zaten ne olduğunu *bildiklerini* sanan Amerikalı ve İngiliz antropologlara yöneliktir. Bazıları, kendilerinin antropoloji dediği şeye kıta Avrupa'da etnoloji dendiğini farz edebilir. Bazen Amerikalı antropologlar kendi Avrupa kültürlerinin çalışılması için (onlara) hafif eski olduğu için ilginç, ya da eski moda olan terimi, etnoloji terimini kullanmak isterler.

Fakat Avrupa ülkelerinde etnoloji adı verilen disipline nadiren bir gönderme vardır. Örneğin, *American Anthropologist*'in 99. sayısında "Provocations of European Ethnology" adı altında toplanan katkılar arasında, günümüz Avrupası'ndaki etnoloji disiplinin ya da Avrupalı etnologların adı geçmemekte ya da kaynak gösterilmemektedir (Asad ve ark. 1997). Bu makaleler Avrupa'yı çalışan Amerikalı antropologlar hakkındadır. Bütün bu çeşitlilikler, elbette ki, antropoloji ya da antropolojik gelenekler adı altında kapsandığı farz edildiğinde görebileceğimiz örneklerden sadece biridir (bkz. Schippers 1995). Bir başka deyişle, içeriden olanlar tarafından tanınan farklılıklar, aynı zamanda, disiplinlerin çeşitliliği karşısında halının altına süpürülmektedir. Avrupa'da bazı etnologların ve folklorcuların kendi alanlarının antropolojikleşmesi olarak gördükleri bir şeye karşı huysuzlaşmalarına şaşmamak gerek.

Bu gücünmeleri ne şekilde görürsek görelim, bunların Avrupa'daki etnolojik ve antropolojik alanı temsil eden çalışanlar ara-

sında derinden hissedilen farklılıklarla ilgili olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ve bu farklılıklar, büyük ölçüde, tarihsel arkaplan ve tarif ettiğim bir sıra disipliner belirteçler karşında anlaşılmalıdır. Bu belirteçlerden bazıları (*Volkskunde* gibi) resmi olarak kaldırılmıştır, ama bugün halen sadece kelimeler olarak değil, aynı zamanda yaklaşımlar ve düşünme biçimleri olarak da canlıdır.

Bunlar farklı ulusal araştırma geleneklerini ve şimdilik aralarında bir füzyonun mümkün olmayacağına dair bir bilgi birikimini işaret ederler. Bu iki alanın içinde araştırmacılarla derin tınlamalar yaratan farklı tanımlamalar ve fikirler saklıdır. Örneğin, etnoloji ve folklöre alanındaki Estonyalı meslektaşlar halen yapmakta olduklarına, bir Sovyet tanımlaması olan *etnografi* (*ethnography*) adını kullanmayı tercih ettiklerini belirtmektedirler. 50'li yaşlarında bu araştırmacılar, hem Sovyet, hem de çağdaş Amerikan ve İngiliz ekollerinden gelmektedirler. Bazıları, yarı şaka olarak, etnografi adının, içinde barındırdığı baskıcı göndermelere rağmen sevdiklerini söylemişlerdir. Bu terimi şefkatli görürler: Onlara göre, etnografik çalışmalar devlet müdahalesinden ayrı bir nefes alma alanı yaratmıştır: çok ileri gitmedikçe, bu akademisyenler barış içinde Estonya köylü geleneklerini çalışmaktadırlar. Bunun yerine, bütün Avrupa'da daha eski terimler hâlâ canlıdır ve beklenmeyen anlamlarla yankı yapmaktadır. Ayrıca, yeni alanlar ve terimlerle yan yana bulunmaktadır: kültürel çalışmalar, müzecilik, [kültürel] miras çalışmaları ve diğerleri gibi.

Bununla, metnin başında sormuş olduğumuz sorulara geri döndük. Cevabım her iki alanda da gerçek farklılıklar bulunması ve bu farklılıkların da bilimsel söylemler ve bilgi üretiminden kaynaklandığıdır. Ayrıca bu farklılıkların Avrupa'daki farklılıkların ve çeşitliliğin de anlaşılmasında çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bundan başka, etnologların ve antropologların kendilerinin de, açıkça itiraf etmeseler ya da bunların iyi şeyler olduklarını söylemeseler de, aralarında gerçekten de farklılıklar ol-

duğunu hissettikleri görünüyor. Etnoloji Avrupa’da ortaya konulmasında ve birçok şekliyle halen kendini tarihsel bir bilim olarak görmekte ve tarih ve kültürel tarih gibi disiplinlere bağlı hissetmektedir. Bana öyle geliyor ki, antropologlar, birçok Avrupalı etnoloğun yaptığından daha nadir olarak tarihsel yaklaşımlar hakkında konuşuyor ya da bunları kullanıyor; anglofon “merkez” ülkelerde tarihsel antropoloji ihtisası Avrupalı etnologlar tarafından üretilen tarihsel yönelimli eserlerden daha farklı şekillendirilmiş.

Fakat elbette ki tarih, iki alan arasında farklı şekillerde bulunuyor ki, öğrenciler de farklı disiplinler tarihler öğreniyorlar. Avrupa’da etnologlar ve folklorcular ulusal müzelerin ve arşivlerin uzun tarihlerini öğrenirken, antropologlar uzaklara yapılan seyahatleri ve etnografik müzelerin yaratılmasını öğreniyorlar. Aslında etnoloji ve antropoloji farklı somut tarihsel anıtlara, bilginin korunmasında farklı yerlere bağlı. Avrupa’daki etnolojik ve folklor arşivleri ve yazılı bunların koleksiyonları geçmişin eleştirel ve düşünsel kaynakları olarak kullanılabilir, ulus yaratmakta seçkin tarihsel kaynakların abidelerini oluşturuyorlar (Klein 2007). Elbette ki, etnografik ve antropolojik müzeler de dünya genelindeki seyahatlerin ve büyük ya da küçük ulusların sömürgeci hırslarının anıtları olarak bir ulusun hayatının ve tarihinin özdeşimsel olarak ele alınmasında ve eleştirel olarak değerlendirilmesinde yardımcı olabilecek materyalleri içeriyor.

Antropologların kendi içlerinde Avrupa’daki etnoloji ve folklor arşivlerini keşfetme isteği bulacaklarını umuyorum. Aynı şekilde, etnolojik alanda çalışanların da antropolojik kaynaklara şimdi olduğundan daha fazla döneceklerini umuyorum. Aslında, iki alan arasındaki tarihsel farklılıklar kadar güncel gerilimler, tarihsel başka türdeki sınırları geçmeye hazır olanlar için yeni bilgi üretiminde olağanüstü, yaratıcı bir kaynak olabilir.

Etnolojik ve antropolojik alanlarda tarihsel olarak köklenen farklılıklardan biri de dil kullanımıdır. Çağdaş Avrupalı etnolog-

lar yayınlarında kendi dillerini kullansalar da, Avrupalı etnologlar— aynı zamanda küçük ÷lkelerden gelen antropologlar — sıklıkla uluslararası büyük bir dil olan İngilizce yazmaktadırlar. Aslında, etnologlar şimdilerde, İkinci Dünya Savaşı öncesiyle kıyaslandığında, kendilerinden öncekilerden daha fazla kendi ana dillerini kullanmaktadırlar. Birçoğu memleketlerindeki okura hitab ederek ve ana dillerini koruyarak önemli bir hizmet ifa ettiklerini vurgulamaktadır. Birçoğu, aynı zamanda, uluslararası arenada rekabet etmektense, kendi ana dillerini desteklemenin daha önemli olduğunu belirtmektedir. Doğal olarak, bu, eserleri nadir olarak çevrilip uluslararası dinleyici tarafından bilinene kadar etnologlar için dezavantajlı olmaktadır.¹⁰

Kapanış Yorumları

Yoğun global bağlantıların bulunduğu yüzyılımız için bazen sadece disiplinlerarası, ya da çok disiplinli değil, aynı zamanda disiplinler ötesi olduğu söylenmektedir. Bu terminoloji hakkında ne düşünürsek düşünelim, şüphesiz bir zamanlar ayrıksayıcı ya da “ulusal” olan disiplinler arasındaki farklar giderek kapanmaktadır. Fakat aynı zamanda, çok çeşitli ihtisas ve alt ihtisas alanları inkişaf etmektedir. Avrupa’daki antropoloji ya da etnolojik alan dediğimiz şeye geldiğimizde ise, en azından idarî anlamda, bu iki güç alanının bir araya gelmesi çok uzak görünmektedir. Fakat

¹⁰ Dil kullanımı ile ilgili problemler disiplinler için o kadar yoğundur ki, birçok ÷lkede “ulusal” olarak adlandırılırlar. Bu alanları temsil eden birçok akademisyen tamamıyla bir ya da başka bir dilde yazmanın onlar için çözüm olmayacağını farkındadırlar. Öte yanda, disiplinlerine bakılmaksızın bütün araştırmacılar, kendi dillerinde ve uluslararası dillerde yayın yapmak zorundadırlar. Elbette ki, kendi ÷lkelerinde genel bir okuyucu kitlesi tarafından nadiren okundukları ve anlaşıldıkları için sadece İngilizce yazdıkları kadar problemlerle karşılaşılır. Birçok antropolog, kendi ulusal dillerinde ve uluslararası dillerde yayın yapmanın farkındadırlar, fakat çoğu zaman bu hursı tatmin etmek güçleşmektedir.

bunun araştırmacıların yüzeyin altından yüzeyin üzerine yansımakta olan seslerin bolluğunu ve terimlerin karmaşık tarihinin gözden kaçırılmaları anlamına gelmediğinin hatırlanmasını umuyoruz. Bunun aynı zamanda varolan birçok araştırmacının saklanmasıyla (zengin folklor arşivlerindeki iş gibi) ilgili olmayacağını ve gelecekte gelişeceğini de umuyoruz. Aksine Avrupalı antropologlar ve etnologlar olarak görevlerimizden birinin de antropolojik ve etnolojik imkânların “çoğul manzaralar”ının gelişmesine yardımcı olmak olmalıdır (bkz. Ribeiro ve Escobar 2006: 18). Görevlerimizden biri farklılıkları aydınlatmak, onları analiz etmek, yeniden yorumlamak ve onları yüzeye çıkarmak — saklamak ya da bastırmak değil — olmalıdır. Bundan başka, farklılıklarımızın bir bölümünü de muhafaza etmeliyiz: bunların içinde çok yaratıcı bilimsel kaynaklar bulunabilir.

Tarihlerimizdeki ve ulusal disiplinler mirasımızdaki farklılıkların farkında olarak antropologlar ve etnologlar genişleyen bir Avrupa’da içindeki şaşırtıcı kültürel çeşitliliğe katkı sunabilirler. O sebeple onlar aynı zamanda, Avrupalılık adı verilen bir şeye de katkıda bulunabilirler — ancak bunun da farklı ülkelerde ve farklı bağlamlarda yorumlanması gerekir.

Çeviri: Hande Birkalan-Gedik

Kaynakça

- Asad, Talal (ve arkadaşları). 1997. “Provocations of European Ethnology”. *American Anthropologist* 99 (4): 713-730.
- Bauman, Richard ve Charles L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, Jane. 1989. “Revealing Traditions: The Politics of Culture and Community in America, 1888-1988”. *Folk Roots, New Roots: Folklore in American Life* içinde. Jane Becker ve Barbara Franco (der.). s. 19-60. Lexington, Massachusetts: Museum of Our National Heritage.
- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- Bendix, Regina, and Tatjana Eggeling (eds). 2004. *Namen und was sie bedeuten: Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde*. Göttingen: Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen 19.
- Gennep, Arnold van. 1937-1988. *Manuel de folklore français contemporain*. 8 cilt. Paris: Picard.
- Gerholm, Thomas. 1995. "Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology". *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology* içinde. Han F. Vermeulen ve Arturo Alvarez Roldán (der.). s. 159-170. Londra: Routledge.
- Gerholm, Thomas ve Ulf Hannerz. 1982. "Introduction: the Shaping of National Anthropologies". *Ethnos* 47 (1-2): 5-35.
- Goluboff, Sascha L. ve Samira Karaeva. 2005. "Azerbaijani Ethnography: Views from Inside and Outside". *The Journal of the Society for the Anthropology of Europe* 5 (1):15-21.
- Hannerz, Ulf. 1982. "Twenty Years of Swedish Social Anthropology: 1960-1980". *Ethnos* 47 (1-2): 150-171.
- Heilbron, Johan. 2004. "A Regime of Disciplines:Toward a Historical Sociology of Disciplinary Knowledge". *The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Post-Disciplinary Age. Essays in Honor of Donald L. Levine* içinde. Charles Camic ve Hans Joas (der.). s. 23-42. Lanham, MD: Roman and Littlefield.
- Hultkrantz, Åke (ed). 1960. *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*. Kopenhag: Rosenkilde and Bagger.
- Klein, Barbro. 2001. "Folklore". *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* içinde. Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (der.). (8): 5711-5715. Londra: Elsevier.
- Klein, Barbro. 2007. "Folklore Archives, Heritage Politics, and Ethical Dilemmas: Notes on Writing and Printing". *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life* içinde. Bente Gullveig Alver, Tove Ingebjørg Fjell ve Ørjar Øyen (der.). s. 114 -136. Helsinki: FFCommunications 292.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Çev. Todd Samuel Presner ve ark. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lixfeld, Hannjost. 1994. *Folklore and Fascism: The Reich Institute for German Volkskunde*. Edited and translated by James R. Dow. Bloomington: Indiana University Press.
- Notes and Queries on Anthropology*. 1954 (1874). Sixth edition revised by A Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Londra: Routledge and Kegan Paul, Ltd.

- Pels, Peter, and Oscar Salemink. 1999. "Introduction". *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology* içinde. Peter Pels ve Oscar Salemink (der.). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins, and Arturo Escobar (der.). 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg. (Wenner International Symposium Series).
- Raheja, Gloria Goodwin. 1999. The Illusion of Consent: Language, Caste, and Colonial Rule in India. *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology* içinde. ed. Peter Pels and Oscar Salemink. s. 117-152. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schippers, Thomas K. 1995. A History of Paradoxes: Anthropologies of Europe. In *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, ed. Hans F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldán. s. 234-246. Londra: Routledge.
- Stagl, Justin, and Christopher Pinney. 1996. "Introduction: From Travel Writing to Ethnography". *History and Anthropology* 9 (2-3): 121-124.
- Stocking, George W. Jr. (der.). 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press. (History of Anthropology, volume 8).
- Tishkov, Valery. 1999. "The Anthropology of Russian Transformations". *Anthropological Journal on European Cultures* (Special issue: The Politics of Anthropology at Home) 8(2): 141-170.
- Tishkov, Valery. 2004. *Chechnya: Life in a War-Torn Society*. Berkeley: University of California Press.
- Vakhtin, Nikolai. 2006. "Transformations in Siberian Anthropology". *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power* içinde. Gustavo Lins Ribeiro ve Arturo Escobar (der.). s. 49-68. Oxford: Berg. (Wenner Gren International Symposium Series).
- Welz, Gisela. 2001. "Ethnology". *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes. Volume 7, s. 4862-4865. Amsterdam: Elsevier.

6

AVRUPA VE DEĞERİN GLOBAL HİYERARŞİSİ: COĞRAFYALAR VE KÜLTÜREL OTORİTENİN DİNAMİKLERİ

Michael Herzfeld*

Antropologlar Doğu ve Batı, Avrupa ve “Şarklı öteki” ve buna benzer karşıtlıklar temelinde yatan coğrafi ve kültürel özcülükleri tartışmaya alışkındırlar. Keza, Kuzey ve Güney de muazzam sembolik ve duygusal güçler ile bu zıtlıkların retoriğini doğrulayan ve karşılıklı dışlayan kategoriler içine oturtulmuştur.¹ Bu konular kamusal söylemde ısrarcıdırlar ve önemlidirler. Bu durum, aynı zamanda medyanın kültür ve toplum hakkındaki popüler teorilere yakın duran otoriter ilmi fikirleri ve kavramları nasıl içine aldığını da göstermektedir — Müteveffa Samuel Huntington’un (1996) sözde bir medeniyet çatışması konusundaki fikirlerinin yaygın popülerliği, ya da etnologların veya başkalarının kültürel karakterler hakkında genetik açıklamalara dayalı önerileri, antropolojinin geniş bir kitleye kendine temel oluşturan anlayışının altında yatan farklı algılama-

* Prof. Dr. Harvard Üniversitesi Antropoloji Bölümü.

¹ Özellikle bakınız Fernandez 1983 ve Herzfeld 2008.

ların ve sonuçların mantığını ifade etmekteki üzücü ve yaygın başarısızlığını da göstermektedir. Ama antropoloji aynı zamanda, daha az görkemli, fakat (belki de bu nedenle) daha derinde gömülü benzer bazı ön yargılar üretmesine karşın, mevcut günlük konuşma alışkanlıkları hakkında etkili bir kamusal tartışma yaratmakta da başarısız olmuştur. Bu geniş çerçeve içinde Doğu ve Batı hakkındaki varsayımlar Avrupa'yı mutlak Hristiyan olarak tanımlamak, ya da göçe, yerel-kültürel ("ırka dayalı" olarak okuyun) grupların zayıflaması gibi aldatıcı bir temelde karşı çıkmak, aşırı Sağcıların popülizmi tarafından kolaylıkla güçlendirilen korkutucu boyutlar yaratmaktadır (bkz. Holmes 2000).

Antropolojinin, şüpheli uluslararası kitlesini, zaman alan, tamamen yerel ve bazen acı verircesine zıt ve düzensiz sosyal yakınlıklar gerektiren alan araştırmasını tercih ederek, ikna edici ve "bilimsel" anlayışın egemen öngörülerine tezat fikirler sunduğunu gösterebilirse, etkisini yaygınlaştırabileceğini iddia ediyorum. Bugün, esasen, disiplinimizin en önemli zorluğu, bir yanda detaylı etnografilere olan gönül bağlılığımızı korurken, öte yanda etnografiyi siyaset bilimcilerine ve diğerlerine "öteki" konusundaki tartışmalar için nasıl faydalı ve etkili hale getireceğimizdir. Alan çalışması uzundur, pahalıdır ve rahatsızdır. Ve özellikle "denetim kültürü" değerlendirmelerinin (Shore ve Wright 2000) pozitivist safahatı içinde bulunan üniversiteler ve araştırmaları destekleyen kurumlar da taleplerinde artan bir şekilde sabırsızdırlar.

Belki de, bu sabırsızlığa dair bu farkındalık, öğrencileri disiplinlerinin gerekli olduğu konusunda bir iç rahatlatma arayışına yöneltmiştir. Bu da karşılığında, son zamanların güncel antropolojik yazınında, daha önceki etnografik çalışmaları yok sayan, bir şekilde eski dünyanın 1990'lar civarında sonunun geldiğine ve önceki etnografik eserlerin sanki günümüz dünyası için bir öneminin olmadığına ikna etmeye çalışan bir eğilim yaratmıştır. Bunun etkisi, sadece çalıştığımız konular arasında değil, bir disiplin

olarak kendi yörüngemizde de, geçmişle günümüzü kıyaslamaktan elde edilecek derin öngörùleri azımsayan bir sıklıktır. Tarih-sel ve etnografik yapaylık, en kötü durumlarda, birbirini desteklerler.

Elbette ki, kamusal söylemi belirleyen küreselleşme hakkındaki ucuz genellemeleri çürüten etnografinin gücü ile ilgili ikna edici kanıtlar da bulunmaktadır (örneğin, Watson 1997). Aynı zamanda Avrupa Kıtası'nın içinde bile, eski Sovyet bloğundaki halk sağlığındaki müthiş başarısızlıklardan (Caldwell 2004; Hemment 2007; Rivkin-Fish 2005) filantropideki dinsel müdahalelere, Doğu Bloku komünizminin sonu ile ilgili övgùleri yanlış yola saptırıcı politik muzafferlik anlayışının (özellikle Verdery 1996: 20 ve *birçok yerde*) ve derin çatışmalar yaşanan yerlerde askeri yönetimin ve bilimsel adli bilimlerin Batlı uygulamalara ait eleştirel analizlere (özellikle, Wagner 2008) kadar uzanan, Batı kültürel emperyalizminin evrenselleştirici söylemlerinin yetersizliği konusunda da ikna edici açıklamalar vardır. Fakat halk, Batı için egzotik olanı, kent-sel için kırsal olanı ve heyecan veren için akılları uyuşturan gündelik olanı terk eden alan araştırmalarına şaşakalmakta ve ilk dönem antropologların, her ne kadar üretken olmuş olsalar da, alanda çalıştıkları insanların hayatlarının bu boyutlarını sıradan görmelerini ve doğa karşılamlarını fetişize ettiklerini gözden kaçırmaktadır.

Günümüz analizleri etnografiye son veren bir eğilim içinde olmasa da, disiplinin erken dönemlerindeki "köy" etnografyaları ile açıklayıcı mukayeseleri ve ilişkiler haline dönüşebilecek bir şeyi araştırmayı zorlaştıracak şekilde, tehditkâr ve kaygılandırıcı bir eğilim göstermektedir. Kaynakçada bir mola vermek, tarihte radikal bir kırılmayı yeniden üretecek gibi görünüyor. Aslında bunun gerçekte yeniden ürettiği şey, Batlı politikacıların Soğuk Savaş sonundaki muzaffer övünmeleridir.

Avrupa antropolojisi görece daha gençtir. Egzotik insanların çalışılmasıyla sınırlı eski Şarkiyatçı görüşe takılmış bir antropoloji

görüşüne sahiptir. İşte bu nedenle eski çalışmalar —günümüzdeki çalışmalara yaptığı etki bilinse de— genellikle teorik olarak (büyük bir bölümü zaten öyledir) bir şeylerden türetilmiştir. Ve böylelikle de, bugünkü iş pazarının akademik politikasında ve profesyonel başarıyı yakalama yarışıyla görünebilir biçimlerle ilgilenenler için artık sıkıcı olmaya başlamıştır. Ancak bununla beraber, dünyanın öteki tarafında çalışan akademisyenler tarafından referans verilen Avrupalı etnografyaları* daha az görsek de, Avrupalı antropologların Afrika ya da Asya etnografilerine paralel örnekleri sunmalarında bir isteksizlik yatmaktadır. Tatmin etmeyen bu duruma tezat birçok istisna vardır. Problemin boyutunu ve doğasını abartmayalım ama, disiplininin bütünü içinde, Avrupalı çalışmaların sıradışı, hatta onlara tartışmalı bir statü veren egzotizmi yansıtan ve özellikle 1990'lardaki etnografik değişimden beri artan özdüşünümsel ve epistemolojik öz-sınama yöneliminden dolayı, kendi kendini dışlama eğilimi bulunmaktadıdır.

Bunun bir etkisi de, bu entelektüel problemin kaynağı olan Avrupa ayrıksayıcılığının Avrupa kültürü ve toplumu hakkındaki yazılarda devam etmesidir. Bu durum, güncel problemlerin ele alındığı yöntemleri de etkilemektedir. Dünyanın geri kalanında, politik rekabet ve şiddetin şekli hâlâ zaman zaman eski etnografyalar çerçevesinde analiz edilse de (örneğin bilhassa, Shryock 1997), Avrupalılar geniş tarihsel çerçevelere de bakma eğilimindedirler. Buna bağlı olarak da, yerelin küresele olan önemsizliği hakkında tehditkâr faraziler üretmektedirler.

Dikkat çekici bir örnekten bahsedeyim: Bosna'daki politik şiddetin tarihi. Başka yerlerde de belirttiğim gibi (Herzfeld 1997, Herzfeld 2005: 120-125), Sırp nüfusu arasındaki atasoylu akrabalık modeline yapılacak özel bir vurgunun sadece yüzeysel olarak

* Avrupalı etnografya, daha çok Avrupa içinden Avrupa'yı çalışanlar için değil de, özellikle Amerika'dan Avrupa'yı çalışanlar için kullanılan ve antropolojik olarak Avrupa alanını işaret eden bir terimdir (ç.n.).

bilinmesi bile, Sırplar'ın etnik temizlemelerinin ilk safhalarındaki tecavüz, katliam ve çocuk katliamlarının trajik kalıplarına ışık tutabilirdi. Özetle, hem ulusal kalıpları üreten, hem de etnolojik araştırmanın yapıstırıcısı olan geniş aileler (bkz. Byrnes 1976) açıkça, son birkaç yıldır, yerel nüfusun etnik ve ulusal kimliklerini taklit ettikleri bir model olmuştur. Bu fikrin uzun bir tarihi vardır; örneğin Yunanistan'da *fili* (Klasik Yunanca, *phylē*) "ulus"tur (Herzfeld 2005: 76; ayrıca bkz, Yanagisako ve Delaney 1995). Dayton Kararları' ayrı ulusal varlıklar fikrini kabul etmiştir. Çünkü bu fikir, Batılı güçlerin her zaman dünyanın geri kalanına empoze etmeye çalıştığı küresel modele uymaktadır. Anlaşmayı tasarlayanlar aslında kendilerini etnik gruplar ve böylelikle de ulusal varlıklar olarak pekiştirmeye çalışan genişleyen klanlara yardım etmekte olduklarına ve temelde eski Yugoslav Federasyonu'nun yıkılmasını hem sağlayan, hem de bunu izleyen gerginlikleri sürdürdükleri fikrine aldırış etmemişlerdir.

Bu örnek, sadece bize bazı varlıkların son derece güçlü ve "kan" ile toprağı eşleştiren bürokratik anlamlar aracılığıyla ortaya çıkan dinamikleri anlamaya yardım ettiği için değil, (bkz. Hayden 1996), aynı zamanda Avrupa kimlik politikalarındaki popüler mantığın altındaki ilginç varsayımları gösterdiği için de özellikle önemlidir. Çünkü burada işin içine giren birçok Hristiyan geleneğı *bilateral* (çift soylu) ya da *cognatic* (anasoylu) akrabalık hesaplaşmasını desteklemiştir. Örneğin, Batı Avrupa'da hemen hemen bütün aristokratik ailelerin soylu tarihlerinde görülen güçlü atasoylu taraflılığa rağmen, gerçek Avrupalıların atasoyluluğa sahip olmadıkları konusunda yaygın ve temelde özcü olan bir kanaat vardır. Bu taraflılık özellikle, Yunanistan'da, hatta (Orta ve Batı Girit'de bile), *agnatic* (atasoylu) seçimlerin seçim

* Dayton Anlaşması olarak da bilinir —Dayton Ohio'da Bosna-Hersek'te barışın sağlanmasını öngören Wright-Patterson Hava Kuvvetleri Üssü'nde Kasım 1995'de karara bağlanan ve resmi olarak Paris'te 14 Aralık 1995'de imzalanan protokol (ç.n.).

davranışlarını etkilediği (kan davaları yaptırımlarından ve sonuçlarından bahsetmemek gibi) görülmektedir. Örneğin yerel seçimlerdeki erkek taraflılığına bağlılıktan kaynaklanan utanca karşı tedbirler göze çarpmaktadır (bkz. Herzfeld 1991: 125-127). Benzer algılamalar yakın zamanda ithal edilen toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda bilinçli ve duyarlı olan Türkiye'deki aile hayatının temsiliyetinde de etkilidir (bkz. Herzfeld 1991, 2004; Özyürek 2004). Bir zamanlar Avrupa krallık güçlerinin en büyük mesneti olan atasoyluluk, şimdi, daha zayıf ulusların geri kaldıklarını göstermek için kullanılıyor. Yeniden düzenlenmiş kültürel hiyerarşiler, böylesi toplumların içinde kendilerini yeniden üretmektedirler.

İşte bunu, yani "değerin global hiyerarşisi"ni- Batılı Güçlerin sömürgeciliğinin çizgisel ardılı olarak adlandırdım (Herzfeld 2004). Bunun etkileri özellikle, Batı'nın emperyal tasanımına resmen askeri anlamda boyun eğmeyen yerlerde oldukça güçlüdür.

Bu tür yerler — Yunanistan ve Türkiye de, Tayland kadar öne çıkan örneklerdir— Batılı güçlerden bağımsızlıklarını uzun zaman önce aldıkları için övünmektedirler (bkz. Herzfeld 2002). Kültürel aşağılamaların kullanımı sömürgeci dönemde daha güçlü ortaya çıkmıştır. Özellikle yarı-sömürgeci ve resmen Avrupa sömürgecililiği altında olmayan ülkelerin bile, bu etkilerden dolayı ya da açık şekilde etkilendikleri görülmektedir.

Sömürgecilik boyunca, ırkçılık temel gündemdi. O zamanların yönetim kılavuzları olarak kullanılan etnolojik metinlerinde gömülü olan böylesi ırkçı fikirler, içeride bulunan bütün hiyerarşilerde ifade ediliyordu (bkz. Raheja 1996). Göstermelik ölümünden sonra bile, sömürgeciliğin nasıl ayakta kaldığını görmek için, resmen bu güç yapısının içinde olmayan pek çok ülkede ırkçı ifadelerin halen ve açıkça yaygın olarak kullanıldığını hatırlamak faydalıdır. ırkçılık, bunun yerine, bazen gerçekten de sorgulanan tavırları değiştirmeyen, kabalık ve hoşgörüsüzlük suçlamalarıyla başkalarının hırpalanmasına olanak tanıyan ve genellikle Batılı

yorumcuların kullandığı bir retorik olan “politik doğruluk” tabirine yaklaşmıştır. Bugün “Ben ırkçı değilim, ama...” gibisinden görüşleri üreten bu tutum, (Herzfeld 2007) güç kullanımını daima kibar bir utançla renklendirmiştir. İngiliz İmparatorluğu’nun son yıllarında, hem antropolojik yazında, hem de seyahat yazımında gördüğümüz alay ve tevazunun birleşiminden doğan bu yapmacık tavır, benzer tavırların da sömürgeci güç yapısı içinde oldukça benimsendiğini ve sürdürüldüğünü de göstermektedir. Eğer gösteri sanatlarında “feragat edenler” güven ve ustalığın “gönderge”leri iseler (bkz. Bauman 1977: 21-22), o zaman, ırkçı tutumlar konusundaki rahatsızlık da bunları ifade edebilmek için bir talep olabilir. Bu nedenle, hoşgörü ve kültürel vaadler, sivil toplum ve demokrasi gibi değerler de, eski bir düzeni uygulamak için yeni bir yol olabilir. Farklı sosyal adalet söylemlerine kendini adanmış bir Avrupa’nın yükselişi, bu söylemlerin sosyal davranışlarda uygulanacaklarını garantilemez. Ancak bazen tam tersi eğilimlerin gizlenmesi için gerekli teknikleri verebilir. O zaman da, ortaya çıkan bu hoşgörüsüzlük görüntüleri, bazen de onlarla ilgilenenleri, politik doğruluk söylemlerine karşın, Avrupa (veya en azından Batılı) politik-kültürel hiyerarşinin en altına doğru çekmeye yarayabilir.

Bu hiyerarşi, açıkça büyük küresel kontrol aracı olan askeri gücün kullanılmasının yerini almıştır. Askeri gözetimin sürekli azaldığını görmeye alışan Batı Avrupa ülkelerinde bile, bu sömürgeci gücün politik-askeri kolunun tamamen yok olduğunu iddia etmiyorum. Artık AB’nin bir parçası olduğu için, sıkça tekrarlanan ve Yunanistan’ın artık bir askeri darbeye yem olamayacağı gerçeği, bence, bu fikre karşı ileri sürülebilecek başka örnek olmadığından, kendi bariz başarısının şartlarını yaratan bir söylemi temsil etmektedir. Atina’daki 2008 gösterileri sırasında, bu kararın erken olup olmadığını merak edenler vardı. Ama aslında, Avrupa’nın kuzeyinden gelen, kültürel değerlere sahip olma konusunda kendi kendine yetebilirlik hissi, kökenleri her ne kadar

klasik uygarlıkta olsa da, hem Yunanistan'ın, hem de İtalya'nın itaatkârlıklarının dinamiklerini yeniden oluşturmaları için bir araç olarak kalmaktadır (bkz. Herzfeld 2004, 2009). Batı'ya muhalif tüm fırsatçı yapmacık tavırlarıyla ve bu tür ifadelerin sıradan insanlarda uyandırdıkları tutkulu tepkilere karşın, (örneğin, Yunanistan'ın Makedonya adı konusunda onu kendi kavramsal malı olarak ele almasındaki ısrar) Yunanistan'da askeri darbe sonrasındaki hiçbir hükümet tam olarak, ne klasik atalarını ne de Batı'ya derinden bağlı kalma arzusunu reddetmiştir.

Bununla birlikte, bu fikirlerin insanların evlerindeki özel alanların mahremiyetinde ya da yakınlarıyla yaptıkları konuşmalarında itiraf edilip edilmediği açıkça bilinmemektedir. Aslında kulaktan duyma bilgi öyle olmadığını söylemektedir. Bu nedenle, hegemonik ve görünürde sağduyunun değiştirilemez rejimini üreten mekânîğin ötesine ulaşmak (ya da "rasyonalite" bkz. Tambiah 1990) için, etnografiye gereksinim duyulmaktadır. Bu gereksinim, ulus-devletin bu şekilde yaratılan en etkili yönetim araçlarından biri olmasından da kaynaklanmaktadır. Sanırım bu, yönetişimin² (*governmentality*) anahtar bir boyutudur. Ancak, Yunanlı el sanatçıları ve onların çıraklarını ele alan çalışmamda iddia ettiğim gibi (Herzfeld 2004), bu tür projelerin başarısı, devlet gücünün işlemesiyle sınırlı değildir ve — aslında, doğası itibarıyla da olamaz — açıkça pedagojinin ya da öğretinin öznesini yaratır. Bu, daha çok, sonuçta zayıf ters yüz edici taktikler uygulamaya zorlayarak, zayıf daha da zayıf yapan bir strateji tarafından üretilmektedir. Bu uygulamanın mantığı rahatsız edercesine basittir: modern Roma üzerine yaptığım çalışmamda gösterdiğim gibi, tam da asiliğin medeniyetsizlik anlamına gelmesinin tarihsel olarak üretilmesi, medeniyete bağlı üstünlük, farklı yolsuzluk biçimlerini ve şeffaflık eksikliğini kapsamaktadır. Avrupa Birli-

² Bu kavram özellikle etnografik olarak Ferguson (1990) tarafından ifade edilmiştir.

gi'nin iç işleyişi (özellikle bkz. Shore 2000) en yavan bürokratik yapıların bile kendi kültürel yakınlıklarını— ya da yolsuzluklarını, seçim hilelerini, hatta sadece resmi kaynakların yalanlanmasında etkinsizliklerini— göstermede yeterli kanıttır.

Küresel gücün başarılı olarak yaygınlaştırılması, bugün her zamankinden daha fazla, oldukça değer-yüklü olan öz-denetim mekanizmalarının elde tutulabilmesine bağlıdır. Giderek artan bir şekilde, bunun karşısına da sivil toplum ve demokrasi gibi söylemsel inşaalardaki evrensel iddiaların dünya çapında kabulü konulmaktadır. Ancak, sivil, her zaman vatandaşlıkla ilgili değildir; görgü kuralları, rahatlık ve refah için dürüstlükten fedakârlık etmeyi gerektirir.³ Onun koruduğu söylemsel kalkan, pozitivist ve dairesel bir akıl yürütmeden ibarettir. Bu kalkan içine yanlışlıkla konulan somutluk yanlışlığı merkezi bir rol oynar; ya da konuyu daha formel terimlerle ifade etmek gerekirse, işaret eden ile edilen arasında bir eşitlik olduğunu var sayar. Mesela, kim "demokrasi" ya da "insan hakları"nın asil ideallerini reddetmeyi düşünebilir? Bu bağlamda, ciddi olarak etnografik bir konuya gömülme bir tehdit algısı oluşturur. Çünkü, "bilim" ve "hükümet" terimlerini neredeyse aynı ölçüde kucaklayacak ve bu etiketlerin bahşedilme yöntemlerindeki tutarlılığın görüntüsünü rahatsız edecek potansiyeli olan mikroskopik detayların araştırılmasına izin verir. Dünya, Yunanistan'da albaylar kadar demokrasi eleştirmenlerinin de kullandığı "demokrasi" gibi, eski bir şecereyi çağrıştıran, türetilmiş terimlerin alaycı kullanımını unutmuşa benziyor.

Geçmişte bazen bu mantık başarısız olmuştur. Başarısız olmuştur; çünkü "medeniyet" in özel bir görüntüsüne bağlanıp kalmıştır. Bu bağlamda, aslında Huntington'un bu terimi kullanması eski bir formülün küresel versiyonundan daha net ortaya çıkmaktadır. Mussoli'nin *romanità*'yı* coşkuyla desteklemesini ya

³ Detaylı tartışma için bkz., Herzfeld 2009: 182-190.

* Roma kültürü, Antik Roma uygarlığı (ç.n.).

da Yunan albayların *katharevousa*'yı¹² korumadaki ısrarlarını düşünmek yeterlidir. İlk örnekte, antik imparatorluğun iyileştirilmesine odaklı kısa bir girişim bile o kadar kötülenmiştir ki, Roma İmparatorluğu sona erdiğinde, Roma'nın kendisi, başkentlerinin Barok Güney İtalya'nın ya da Toskana ve Umbria'nın Rönesans zaferlerini dile getiren medeni erdemlerden yoksun oluşuna inanan başka İtalyanlar tarafından ciddiye alınmasında güçlükler yaşıyordu. Yunanistan'da, aslında Papadopoulos'un ve 1967-1974 arasında Yunanistan'ı yöneten askeri cuntaların birçok üyesi o kadar az eğitimliydi ki, neo-klasik dili canlandırma çabaları onlara, onların acımasız bir duyarsızlıkla geçen yedi yıllık yönetimleri boyunca, neo-klasik dil safçılığının tamamen yıkılmasına olanak sağlayarak, gerçekten iyi bir eğlence aracı oldu.

Medeniyet, her zaman kibarlık anlamına gelmez. Ve *mission civilisatrice* (uygarlaştırma misyonu) yorumcuları asla böyle düşünme hatasına düşmemişlerdir. Ayrıca Avrupa, kendisinden önce gelen Engizisyon –İspanya'daki Katolik Mutualizmi¹³– gibi doktrinler aracılığıyla (Maddox 1993: 125-126) yeryüzündeki yoksulluk ve acı çekmenin öteki dünyada ebedi mutluluğu getireceği gerekliliğini onaylamış, diktatörlüğün katı otoritesini çoğu kez desteklemiştir. Bu gün insan hakları, demokrasi ve şeffaflık gibi politik açıdan doğru terimlerin neoliberal ve neo-muhafazakâr öğeler tarafından içlerinin boşaltılması (bkz. Morris 2004), benzer alaycı bir pragmatizmi sergiler. Şimdilerde bir medeniyet çağrısı olarak ifade edilen ve kökenleri gerçek akrabalık çerçevesinde tahayyül edilen bir Avrupa'ya götürülebilen bu tür terimler ("Westminster, parlamentoların anası") –Avrupa emperyal güçlerinin kültürel politikalarını belirleyen aynı medeniyete dayalı retorik ile söylemsel bir alan için rekabet ederler.

¹² Yunanistan'ın kuruluşundan 1976 yılına kadar Yunanistan'ın resmi dili Yunanca lehçesi (ç.n.).

¹³ Katolik Mutualizmi, özellikle Franco rejimi süresince sınıf ilişkilerini desteklemek için kullanılmış bir doktrindir (ç.n.).

Bu eski değ erler, ayrıca, yeni terimlerle beraber var olmaya devam etmektedir. Yunanistan geçmişin neo-klasizmini reddettikten sonra bile,  rneğin, Elgin Mermerleri* (ya da Yunanistan'daki ismi ile "Parthenon Mermerleri") için sosyalist hükümet bir talepte bulunmuştur (bkz. Hamilakis 2007: 243-286). Bu antik eserlerin özel sanatsal değ erleri açısından değil, İngilizlerin İngiliz kript -sömürgeci dominasyonlarının anahtar sembolü olarak onlara para yatırdıkları için önemli olduğunu söylüyorum. Ancak, bu güne kadar devam etmiş olan alçak sesli protesto ve baskı taktikleri, ayrıca Batılı g  lerin Yunanistan'ın ancak klasik k  kleri konusunda bir iddiada bulunarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılması konusunda başta ısrar etmiş olmasının anlam-sız olacak olması da bu gürültülü karakterlerin aslında o kadar da medeniyetin en üst sırfından olmadığı şüphesini de yeniden gündeme getirmektedir. Antik zaferleri geri almak istemek sık sık bir feci bir tuzağa dönüşmüştür.

Politik doğruluğu'n "yeni" bir uygarlık standardı talepleriyle yer altına itilen Batı  st nl ğu'n n varsayımları tescilli bir ikiyüzlülük ile, yüksek statünün olasığını reddetmek için yapay görünen bir retoriği kucaklayarak ayakta kalmaktadır. Retoriğin ne yaptıklarını bilen güçlü aktörler tarafından görünür hale getirilen bir fedakârlık olması, Richard Bauman'ın (1977: 21-22) verdiği, özellikle becerikli ya da formda olmadığı halde etkileyen müzisyenin örneğiyle tam bir paralellik göstermektedir. Ama mesaj açıktır: erk sahipleri kibar olan ya da olmayan davranışlara ödül verebilir, güce sahip olmayanların bu anlamların belirlemeleri konusunda söyleyecek çok az şeyleri bulunur —onlar sadece ötekilere karşı mücadele edebilirler ve böylelikle kendi ikincil statülerini yaratırlar (bunun çok determinist olabileceği korkusu ile, sahtek rlar için daima bir çıkış yolu olacağına da ekleyeyim;

* British Museum'da bulunan Yunan heykelleri. 1811'de Lord Elgin tarafından Atina'da ele geçirildi. Elgin Mermerleri olarak da bilinir ( .n.).

problem şudur ki, Bunlar da suç ortaklığını ya da nezaketini üyelik bedeli yaparak önceki durumlarını destekleyecektir).

Zayıfın protestoları, karşı gelmeye çalıştıkları kültürel ideoloji dışında kolaylıkla işlemez. Örneğin resmi olarak terk edilmesinden otuz yıl sonra *katharevousa*, kibarlık dilinin belirli boyutlarının içine geçmeye devam etmektedir. Bu mantık, bazen ironik olarak, bazen görünen bir ciddiyetle, bugün Yunanlılar'ın izlediği ve kendilerini dış güçlerin ve otoritenin kültürel hiyerarşisinde çerçevelenmiş olarak görmelerinin kesin bir işareti olarak, ülkenin Olimpiyat Oyunları'na başarılı bir şekilde ev sahipliği yaptıktan sonra, görgü kurallarının artmasına bağladıkları "Avrupalı olmuş" olma (*yiname evropêi*), mantığının aksisedalarını taşır. Kaba kuvvet yerine, güç, görgü kurallarını kullanmayı öğretmiştir; ama ikisi de biraz tartışma yaratan uygarlaştırma modernliğine seslenmektedir. Çelişkili olarak, Avrupa kökenli olduğu için kesinlikle evrensel olduğu düşünülen sağduyuyu küreselleştirmektedir. Eliasvari gelişmeci ilerlemecilik damgası olan ve onunla ilişkilendirilen görgü kuralları, aynı zamanda kibarlığı ve mafyanın riyakâr yalpaklığı (*amicizia*), Berlusconi'nin ve müttetiklerinin şeffaflık iddiaları (*trasparenza*) ve Bosna'da ve Kosovo'da çatışma sonrası yeniden inşa süreci gibi süreçleri belirleyen, haklar ve değerlere ait karmaşık dil...

Bu tür modeller günlük sosyal iletişimde ve onları sıradanlaştırarak görünmez kılan tavırlarla bedenlerin eğitilmesinde kendilerini yeniden üretirler. Girit'teki çıraklık konusundaki çalışmamda, bu kavramı açıkça, bir yandan gelenekselliğin altta kalmış bir sitesi, diğer yanda da değer global hiyerarşisinin doğuşu ile ilişkilendirerek, Yunanistan tarihi ile bağlamaya çalıştım. Bedensel davranışların (temel olarak Bourdieu'nun [1977: 82] *hexis* kavramı), Avusturalyalıların *cultural cringe** olarak bildiği,

* Bir ülkenin kendi insanları arasında kendi kültürünü aşağı gören içselleştirilmiş aşağılık kompleksinin antropolojideki adı (ç.n.).

içerdekiler ve dışarıdakiler için farklı düzeylerde ve farklı birleşme değerlerinde görùlen tavırlar ve yönelimleri yeniden ürettiğini iddia ediyorum. Böylece, sığ kurnazlık geliştirmek (Yunanca *poniria*, İtalyanca *furbizia*) içeridekilerin tanıdığı ve “vaziyeti idare etme”yi büyük ölçüde gizleyen bedensel bir deyim yaratmakta (bkz. Reed-Danahay 1996: 61-65; Scott 1998: 328). Fakat elitlerin zanaatkârları asık suratlı ve geri kalmış bir grup olarak gören yargılarını doğrulamakla kalmayan ve ironik olarak, aynı zamanda onlara imrenen bir tanıdıklığı da içeren ve yine aynı elitlerin kendi Batılı patronlarıyla ikiyüzlü ilişkileri sürdürmeleri için bir model yaratmaktadır.

Kısaca, bir ülkenin, bir kasabanın, ya da ticaretin geleneğinin en görkemli hale yüceltilmesi, kendi içinde bazı olumsuz sonuçlar taşımaktadır. Kazanılan her küçük savaş özgürleşmenin son zaferine doğru bir adım yaklaşımdır. Gelenek gibi, (Nikiforos Diamandouros tarafından [1994] Yunan politikasındaki tutucu öğeler için ilk kez kullanılan bir terimi kullanmak gerekirse) “Avrupa bireyciliği” de öyle: zanaatkârın gururlu bağımsızlığı da “Şarklı” mazlumun kendi içindeki beceriksizliği ile yeniden şekillenmektedir. Diamandouros’un ki gibi modeller bile, Yunanistan’daki kültürel politikaların karşıt dinamikleri ortaya çıkarmada işe yarasarlar da, bu modeller kendi tezatlarını yeniden üretmektedir. Bu modeller, mazlumların yolunun bir şekilde ilerlemeci yoldan daha önemsiz olduğunu ileri sürer. Diamandouros, Greenfield’in (1992), 19. yüzyılda ortaya çıkan Avrupa milliyetçiliklerini üreten ve *nefsaniyet* olarak adlandırdığı yöntemin savunmacı duruşuyla en kolay birleşecek yöntem olduğunu imâ etmekte haklıdır.

Yunanistan bu tür konuları araştırmak için faydalı bir örnektir. Çünkü, Türkiye gibi Yunanistan da Doğu-Batı ayrımı ile muğlak bir ilişki yaşadığı, (belki de daha fazla: çünkü, Yunanistan aynı terminolojinin Soğuk Savaş sırasındaki kullanımı ile daha direkt olarak uğraşmak zorundaydı); hem de, özellikle 2004’deki

başarılı Olimpiyat Oyunları'ndan sonra bir şekilde Yunanistan Avrupa'ya girdiği için, bugün farklı bir anlam ifade etmektedir. Bu sadece Yunanistan şimdi Avrupa Birliği tam üyesi olduğu için değil, (özellikle azınlıklar konusunda, bütün anlaşma hükümlerinin yaptırımlarına tamamen uymasa da); ama belki de daha önemlisi, Yunanlıların biraz önce sözünü ettiğim kültürel aşağılık kompleksini reddetmekten bizzat onur duydukları için. Yunanlılar taksi kuyruklarında sabırla beklerler. Onlar artık uçak inmeden koltuklarından kalkıp fırlamıyorlar, trafik lambalarında kim önce geçecek diye yumruklaşmıyorlar. Atıkları yeniden kullanıyorlar ve kamusal alanlarda daha az sigara içiyorlar. Bunlar sadece benim kişisel gözlemlerim değil; aynı zamanda biraz da şüpheli olarak gururu açığa vuran Yunanlı arkadaşlarımızın yaptığı gözlemler. Ve eğer biraz dürüstsek, ziyaretçiler için hayatı biraz kolaylaştıran, ama belki de ülkeyi büyük ölçüde daha az "ilginç" hale getiren ilk tepkiler. Bu pitoresk için nostaljinin modern versiyonu; taksiye binmek için eskiden verilen savaşların yerinde şimdilerde güller açıyor.

Biz bu değişimleri Collier'in (1997: 212 *ve birçok yerde*) Endelüs için "görevden arzuya" geçiş adlandırması olarak görebiliriz. Collier'in analizi modernitenin önceden belirlenmiş davranış biçimlerinden, bireysel ifade biçimlerine yönelimi içerdiğini (ya da en azından, bunlara uygunluğu) ileri sürüyor. Onun analizi modern dünyaya uymak uğruna, geleneksel biçimlerin nasıl inkâr edildiklerini doğrulamak konusunda gösterilen bir yaklaşım olarak mükemmel bir örnek. Fakat, aynı zamanda analiz etmek için kendi kurduğu ideolojiyi de riske atıyor: arzu, geçmişte kesinlikle tamamen bastırılmamıştır. Ve yeni bireycilik —bu anlamda şaşırtıcı bir şekilde dokunaklı erkeklik tavırları ve bu tavırların yerinden oynattığı farz edilen kişisel çıkarlar gibi— daha derin bir uygunluk içerebilir. Burada, sınıf statüsünü korumanın bedeli, tüketimden ve insanların gündelik yaşantılarından ve hareketlerinden esinlenmiş bazı normların yakından izlenmeleridir. Bu an-

lamda, moderniteye yürüyüş Elias'ın belirttiğı (Elias 1978), kibarlığa doğru yükselme alegorisinden biraz daha fazla bir ince alay içerir. Ve argümanın kendisi, değerin global hiyerarşisinin günümüzdeki üstünlüğünü arttırmak için önemli bir araç haline gelmiştir.

Bununla beraber, bu değışimler oldukça yerelleştiren süreçlerin içinde gömülüdür. Biçimleri tutarlı olsa da, anlamları değışebilmektedir: hızlı ve yekpare gelişen küreselleşme çağında etnografik özgüllüğün önemi böyle bir şeydir. Sonuç olarak, Yunanistan'dan daha fazla bölgesel kùltürlere ve politik otonomculuğa ayrılan İtalya gibi bir ülkede, ülkenin tamamının modern Avrupa uygarlığında derin tarihsel temellere sahip, büyük bir güç olduğu konusunda yayılmış bir söylem bulunmaktadır. Örneğın, İtalya'nın dünyanın sanatsal başyapıtların %70'ini elinde tuttuğı sloganı bunlardan biridir. Bu tür ifadeler, Avrupa üstünlüğünün sadece belli belirsiz bir kùltürel-coğrafi mekânda yer aldığına dair farazilerde olduğu kadar, bir muhasebecinin en ilkel formundaki pozitivist mantığıyla da yoğrulmuştur. Belki de Thongchai'ın (1994) "geo-beden" kavramının ardından "geo-kùltür" kavramını model olarak önerebiliriz. Ama bunlar Yunanistan'da benzer gözlemlerin etkisine sahip değildir. Sembolik coğrafyanın (bkz. Herzfeld 2009), muhteşem ifadesinde, kuzey ve güney olarak bölünmüş İtalya'nın Roma'da bulunan başkenti, sürekli olarak kendini kùltürel olarak zayıf olan yarıya ait olmasıyla özdeşleştirir. Roma'da bizler genellikle sözde "Avrupa" standartlarına uygun yaşayamama hakkında görüşler duyanız. Roma kenti böylelikle, bir zamanlar Yunanistan'ın tamamını etkilediğı görölen ağır gelenekçiliğın ikilemini gösterir. Ve buradan tek çıkış yolu, 2000'de belediye başkanırken, Francesco Rutelli'nin anıtıallaştırma ve "rasyonelleştirme" sürecini başlatmış olması olarak görünmektedir.

Hem Protestan, hem de neoliberal çoğunluğın ve neoliberal örneklerin bulunduğu Kuzey'in uzun zamandır politik, ekono-

mik ve kültürel gücün odağı olarak görülmesi ilginçtir. Avrupa'da başka birçok ülkede, İngiltere'de tersi olsa da, benzer bir sembolik coğrafya bulunmaktadır. Ilımlı iklimler oto-kontrolün bir işareti olarak görülmektedir. Popüler tahayyülde kültürel evrimin iklimsel modelleri hâlâ revaçtadır ve yerel söylemde (Akdeniz insanlarının "sıcakkanlı" olmalarında temellenen ifadelerde olduğu gibi) hegemonik olarak kabul görürler. Fakat, Doğu-Batı dikotomisi çok daha fazla dirençlidir. Bunun doğal göndergelerinin sürekliliği işaret eder görünürken bile aniden değişebileceğini bilin. Örneğin, Silverman'ın (1975: 1-8) İtalya'da Umbria için gözlemlediği *civiltà* (medeniyet) tartışmasına benzerlikler gösterdiği düşünülen Stirling'in (1965) ilk dönem çalışmalarında dikkat çektiği Türkiye'deki köy yaşantısı ve uygar yaşam arasındaki bölünme, sadece geleneksel-modern ayrımının daha derin bir uygulamasını göstermekle kalmamış (Yunanistan için bakınız, Sutton 1994), aynı zamanda ataerkilliği gerici olarak niteleyen fikirleri de gözden geçirmiştir (Özyürek 2004). Bu, şimdilerde Türkiye'de laiklik ve İslâmın rolü konusundaki güncel tartışmalar sırasında yeniden düşünülmesi gereken bir yönelimdir.

Burada tartışılan nokta —yaşanılan deneyime vurgu yapmayan özcüleştirici bir tartışma olan "modern nedir?" sorusu değil, Avrupa'nın içeriğinin moderniteye bağlı olarak nasıl algılandığı ve bu ilişkinin sürekli itiraz eden kişisel gösterimler ve değişen farklı geo-politikaların karmaşık müzakereler sırasında nasıl sürdüğüdür. Neoliberal güçlerle, Avrupa Birliği'ni destekleyen (bkz. Holmes 2000: 29-30) Katolik güçlerin güçlü ittifakı ve 16. Benedict ve Giscard d'Estaing'in sergilediği, İslâmiyet'in varlığına karşı güvensizlik düşünüldüğünde, önemsiz konular değildir. Bir şekilde mükemmel bir Avrupa'nın bulunduğu dair, hem Yunanistan'ın hem de Türkiye'nin son zamanlardaki tarihsel deneyimleriyle son derece zıt olan bir düşünce, zararlı ve inatçıdır. Çünkü hem evrenselleştirici, hem de kar getirici olan rasyonalist bir çerçeve sağlamıştır. Kültürel evrenin bu şekilde güzelce paketlen-

mesindeki tutarsızlıklar yeni politik-ekonomik düzenin sağlayıcıları için rahatsız edicidir.

Burada, ilk şikâyetim olan, en azından rahatsız edici bulduğum, son zamanların antropolojik yazınında ihmal edilen erken dönem antropolojik eserlerin ele alınma biçimlerine geri döneceğim. Bu eğilim, Fabian'ın (1983) antropolojinin *allachronic** tarafllığı olan —yani: çalıştığımız kişilerin zamanımıza göre farklı daha önceki bir zamanda bulundukları fikrine de destek vermektedir. Bu varsayım oldukça kolay bir değıştirme ile yıkıcı bir saygısızlığa, ya da en iyi ihtimalle, bu eski eserlerin, özellikle de teorik olarak eski olanlarının, dikkatsiz bir okumasına dönüşebilir. Önceki eserlerin atlanması fikri, modernitenin kesinlikle arzulanır, büyük ihtimalle Batılı olduğunu ve kalıcı olacağını vurgulamaktadır. Antropolojik sorgulamanın merkez kavramı olan ve uzunca bir süredir demir attığı pozitivist noktasından ayırmaya çalıştığımız ve müzeye ait bir nesne yerine, bir süreç olarak ele almaya gayret ettiğimiz kùltür kavramının yeniden somutlaştırılması tehdit eder.

Bir bakıma, bu gelişmeyle —aslında, cehalet aracılığıyla— Batı dünyasının eğitimli seçkinlerin klasik eğitimlerinin kaybedilmesi arasında görölen paralellik, esasen neo-klasik modelin devamlılığını, İngiliz ve Fransız İmparatorluklarının eğitim pratikleri ile olan yoğun ilgisi sayesinde güçlendirmiştir. Bugün, başka yerlerde de belirttiğim gibi, politikacıların çok azı, klasik Yunanca ve Latince yazabilmek ve konuşabilmek bir yana, bu dilleri okuyabilmektedir. Fakat bu, onların Batı uygarlığının dünyadaki genel önemi konusunda ahkâm kesmelerine engel olmamıştır. Batılı liderlerin kaç bugün orijinal dilde Platon ve Cicero okuyabilir?

Ve bugün, acaba kaç genç antropolog, disiplinlerinin tarihçesi konusunda can sıkıcı zorunlu dersleri geçmek dışında, Evans-

* Farklı jeolojik zamanlara ait olan arlamında (ç.n.).

Pritchard okumaktadır? Adil olmak gerekirse, birçoğu okuyor ve bu da işe yarıyor. Birileri, özellikle Rosaldo (1986), bu konudaki “emperyal nostalji”nin tacını almak konusunda anlaşılabilir arzusunu abartsa da, Evans-Pritchard’ın sömürge dönemdeki tarıllıklardan anımsı olduğunu söylemiyorum, (Evans-Pritchard kendine işveren sömürgeci sistemin sert bir eleştirme idi). Fakat onun Avrupalı (ve Türkiye) etnografilerine (bkz. James 2007: 179) hatrı sayılır bir ivme kazandırdığının farkında olmak da yararlı olacaktır. Özellikle, J. K. Campbell, Evans-Pritchard’ın şemasını Avrupa bağlamı için dikkatli bir şekilde, onun sömürgeciliğin etkileri hakkındaki yorumlarını, yerel göçebe (*transhumant*) toplulukların maruz kaldığı çatışan milliyetçilikler bağlamında yeniden değerlendirmiştir (Campbell 1964: 2-6). Fakat Evans-Pritchard’ın (1949) kendisi, Libya devletinin kurulmasına karşı gelişen İtalyan işgalinin etkisini göstererek, daha gerçekte doğmadan ve kemikleşmeden önce, antropolojideki Avrupa odağının korunaklı bölgesini zayıflatmıştı. Tarihin, tek benciliğe ve ayrıksayıcılığa olan eğilimini tekrarlamaktan kaçınmak olduğunu düşünmek, çok yakın bir zamanda doğan, ancak bir o kadar da güçlü olan değer küresel hiyerarşisindeki olası tuzaklardan kaçınmak, ya da en azından bunların cazibesine direnmektir.

Avrupa’nın değere verilen atıflar konusunda gelişen kültürel yüzleşmelerde ne çeşit bir rol oynayacağı belli değildir. Bu konuda kehanette bulunmak da bir antropoloğun işi değildir. Bununla birlikte antropoloğun önereceği en sonunda daha işe yarayacak bir hizmet bulunabilir. O da değer üzerindeki savaşların insanların hayatlarını nasıl etkilediklerinin tarihsel ve etnografik olarak izahı çabasıdır. Bu süreçte farklı insanların, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde “Avrupa” ile ne kastettikleri daha açık anlaşılacaktır. Türkiye’nin Avrupa politik varlığıyla olan ilişkisi gerilimle doluyken ve kültürel politikaların kültürel kimlik ve din arasındaki ilişkideki farklı görüşleri dikate alması gerekirken, İstanbul’da böyle bir konferans düzenlenmesi faydalı görünüyor. Bu-

rada, Yunanistan'da olduğu gibi, "Avrupa"nın otoritesinin hiç bu kadar önemsiz olmadığının farkına varmak için ilk önce, erken dönem Türk müziğindeki *alla franka* modalitelerinin düşünülmesi gerekiyor.

Bazıları global hiyerarşi fikrinin, çok zayıf tarif edildiğini düşünebilir. Fakat buna, bu terimin olgunlaştığının altını çizerek ve bu özelliğinin de gündelik hayatlara girme kapasitesi olan önemli bir kaynak olduğunu söyleyerek cevap vereceğim. Bu hiyerarşinin hayali bir değiştirilebilirliği vardır. Bu ABD'de genellikle (Avrupa tarzı) "*Euro-style*" olarak adlandırılır —ülkenin emin olunan (ama şimdi artarak tartışılan) bir göstergesi olan sömürge-sonrası ile sömürgeci statünün emsaliz birleşimidir. Avrupa'nın gölgesi zayıfça tanımlanabilir; ama bir kültürel numune olarak, bütün problemlerine rağmen, tartışmalı olarak bugün tek bir Avrupa devletinin sahip olduğu ve kullandığı güçten çok daha fazla bir güce sahip bir ülkede etkili olmaya devam eder.

Çeviri: Hande Birkalan-Gedik

Kaynakça

- Bauman, Richard. 1977. *Verbal Art as Performance*. Rowley, MA: Newbury House.
- Byrnes, Robert, ed. 1976. *Communal Families in the Balkans: The Zadruga: Essays by Philip E. Mosely and Essays in his Honor*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Campbell, J. K. 1974. *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Caldwell, Melissa L. 2004. *Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, Jane Fishburne. 1997. *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Diamandouros, P. Nikiforos. *Cultural Dualism and Political Change in Postauthoritarian Greece*. Madrid: Instituto Juan Mach de Estudios y Investigaciones, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales.
- Elias, Norbert. 1978. *The History of Manners. The Civilizing Process*. Cilt 1. Edmund Jephcott (çev.). New York: Pantheon.
- Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

- Ferguson, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernandez, James W. 1983. "Consciousness and Class in Southern Spain". *American Ethnologist* (10): 165-173.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hamilakis, Yannis. 2007. *The Nation and its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayden, Robert M. 1996. "Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia". *American Ethnologist* (23): 783-801.
- Hemment, Julie. 2007. *Empowering Women in Russia: Activism, Aid, and NGOs*. Bloomington: Indiana University Press.
- Herzfeld, Michael. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press.
- 1997. "Anthropology and the Politics of Significance". *Social Analysis* 41: 107-138.
- 2002. "The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism". *South Atlantic Quarterly* (101): 899-926.
- 2004. *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2005. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. 2. baskı. New York: Routledge.
- 2007. "Small-Mindedness Writ Large: On the Migrations and Manners of Prejudice". *Journal of Ethnic and Migration Studies* (33): 255-274.
- 2008. "Mere Symbols". *Anthropologica* (50):141–55.
- 2009. *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holmes, Douglas R. 2000. *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton: Princeton University Press.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- James, Wendy (comp.). 2007. Appendix: Reflections on Oxford's Global Links. In Peter Rivière. *A History of Oxford Anthropology*, s. 171-192. Oxford: Berg-hahn.
- Maddox, Richard. 1993. *El Castillo: The Politics of Tradition in an Andalusian Town*. Urbana: University of Illinois Press.
- Morris, Rosalind. 2004. "Intimacy and Corruption in Thailand's Age of Transparency". *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture* içinde. Andrew Shryock (der.). s. 225-243. Stanford: Stanford University Press.
- Özyürek, Esra. 2004. "Wedded to the Republic: Public Intellectuals and Intimacy Oriented Publics in Turkey". *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnog-*

- raphy in the Age of Public Culture* içinde. s. 101–130. Andrew Shryock (der.). Stanford: Stanford University Press.
- Raheja, Gloria Goodwin. 1996. "Caste, Nationalism, and the Speech of the Colonized: Entextualization and Disciplinary Control in India". *American Ethnologist* (23): 496–513.
- Reed-Danahay, Deborah. 1996. *Education and Identity in Rural France*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivkin-Fish, Michele. 2005. *Women's Health in Post-Soviet Russia: The Politics of Intervention*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rosaldo, Renato. 1986. "From the Door of his Tent: The Fieldworker and the Inquisitor". *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. James Clifford ve George E. Marcus (der.). s. 77–97. Berkeley: University of California Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like A State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Shore, Cris. 2000. *Building Europe; The Cultural Politics of European Integration*. London ve New York: Routledge.
- Shore, Cris ve Susan Wright. 2000. "Coercive Accountability: The Rise of Audit Culture in Higher Education". *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy* içinde. s. 57–89. Marilyn Strathern (der.). Londra: Routledge.
- Shryock, Andrew. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.
- Silverman, Sydel. 1975. *Three Bells of Civilization: The Life of an Italian Hill Town*. New York: Columbia University Press.
- Stirling, Paul. 1965. *Turkish Village*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Sutton, David E. 1994. "'Tradition' and 'Modernity': Kalymnian Constructions of Identity and Otherness". *Journal of Modern Greek Studies* (12): 239–260.
- Tambiah, Stanley J. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Verdery, Katherine. 1996. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Wagner, Sarah. 2008. *To Know Where He Lies: DNA Technology and the Search for Srebrenica's Missing*. Berkeley: University of California Press.
- Watson, James L., ed. 1997. *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Yanagisako, Sylvia ve Carol Delaney (der.). 1995. *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge.

TÜRKİYE'NİN KENT ANTROPOLOJİSİ

Jenny B. White*

Bir kaç yıl önce *Zaman* gazetesi benden Avrupa kültürü konusunda bir yazı istemişti. Bu talebi “Avrupa Kültürü” diye bir şeyin var olmadığı gerekçesiyle reddetmiş ve bedenselliğin (*physicality*) İslâmcı toplumsal cinsiyet ilişkilerinde oynadığı rol hakkında bir yazı önermiştim. Berüm önerim de editör tarafından geri çevrilmişti. Bana kalırsa yalnız ilgilendiğimiz konular değil, yaklaşımlarımız da farklıydı. Editör kategorilerle, antropolog ise ayrıntılarla ilgilenmekteydi. Ayrıca, aramızdaki alışveriş, “Öteki”ne eleştirel bir ilgi duymayı ve özeleştiri konusunda biraz kayıtsız kalmayı gerektiriyordu. İş büsbütün içinden çıkılmaz hale getiren bir etken de, yazarın tüm kimlik kategorilerinin dışında yer almasıydı.

İlk kitabım olan *Para ile Akraba* (1991) 1980’ler İstanbulu’nun gecekondü bölgelerindeki parçabaşı ve fason üretime ilişkin bir çalışmaydı ve içerdiği ayrıntılı çözümleme nedeniyle olumlu karşılanmış; ancak bir Türk araştırmacı tarafından özcü nitelik taşıdığı, yani “Türk Kültürü” diye bir şeyin var olduğu önkabulüne

* Doç. Dr. Boston Üniversitesi Antropoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

dayandığı gerekçesiyle eleştirilmişti. Oysa ki, Türkiye'deki bu ilk uluslararası antropoloji toplantısında sunumlarda ve tartışmalar-
da "öteki"ne karşı Türk kategorisi bulunmakta. Türk antropoloji-
si Avrupa antropolojisinin karşısında konumlandırılıyor. Çevre-
mizde, konferans salonlarından sokaklara kadar Türkiye'nin her
yerinde insanlar neyin gerçekten Türk, neyin gerçekten Avrupalı
olduğunu hararetle tartışıyor. Her ne kadar bu kategorileri gün-
delik dilde kullanılıyor olsak da, antropologların özel sorumlulu-
ğu böyle terimlerin gündelik kullanımıyla bunların işaret ettikleri
olguların antropolojik bilgisi arasındaki farklılıkları ortaya koy-
maktır.

Kategoriler stratejik kimliklerdir. Dolayısıyla siyasal anlam ta-
şır ve güçlü duygulara yol açarlar. Bu durum, konu seçimini etki-
ler, sorularımızın yönelimini sınırlar ve araştırmanın önüne en-
geller koyar. Meta-analizi, yani kategorilerle uğraşma seçeneğini
siyaset bilimcilere ve gazetecilere bırakarak, ayrıntılara ve mikro
pratiklere odaklanmak, antropologları analizlerinde siyasal tu-
zaklara düşmekten ve gizli aktivizme saptmaktan korur. Ayrıntı-
ya ve karmaşıklığa odaklanan etnografik araştırmalar, Türkiye
Antropolojisi'ni Avrupa Antropolojisi'nden ayırma olanağını
reddeder. Antropologların dünyanın her yerinde kendi kültürle-
rini ve diğer kültürleri incelerken, ülkelerinde kendilerini tanımla-
yan stratejik kimliklerine olabildiğince mesafeli durdukları gö-
rülür. Bu, aynı zamanda, Batı'yı taklit etmeyen, gerçekten yerli
bir antropolojiyi oluşturmanın da yolunu açar.

Antropolojinin asıl konusu karmaşıklıktır. Antropoloji insan
etkinliklerinin çok katmanlı ve kaypak niteliğini kavramayı
amaçlar. Bir diğer amacı da insanların pratiklerini, ilişkilerini ve
stratejik kimliklerini haklı çıkarmak için kullandıkları çok çeşitli
kültürel malzemeyi (bilgi, kavramlar, değerler), yani kategorile-
rini kavramaktır. Şeytanın ayrıntılarda olduğu söylenmiştir. Ve
ayrıntılar antropolojinin gıdasıdır.

Antropoloji çalışanlar için önerilerim şunlar olacaktır:

1. **Karmaşıklığa kucak açın:** Stratejik kimlikleri kültürel bilgi biçimleri olarak ele alın. Anlam konfigürasyonlarının çözümüne yardımcı olacak anahtar kavramları arayın. Örneğin, ben ilk iki kitabımda iktisadi ve siyasal pratikleri açıklamak için *imece* kavramını kullanmıştım (White 1994, 2002). Eğer Avrupa/Türkiye, Kemalist/İslâmcı, Kürt/Türk, kırsal/kentsel, modern/geleneksel gibi kavramlar farklı kültürel ya da stratejik kimlikler olarak değil de güçlü, yer değiştiren ve katmanlı bilgi kategorileri olarak ele alınırsa, sonuçta ortaya kimlik kategorileri değil, birbiriyle örtüşen içe alma ve dışlama çemberleri çıkar. Bu, pratikte örtüşen ve sürekli yer değiştiren kimlik sınırlarını belirlemek için farklı ve daha verimli bir yöntemdir. “Türk” olmanın bunca farklı yolu varken kim bir Türktür? Stratejik kimliklere ilişkin siyasal soruları, kimlik ve kültürle ilgili antropolojik ve kendi içlerinde farklı bir siyasal nitelik taşıyan sorulardan ayırmak gerekir.
2. **Öteki’ni inceleyin (dil öğrenin):** Aşına olduğunuz ortamın dışına çıktığınızda ayrıntıları görmek ve yerel olanı değerlendirmek daha kolaydır. Kendi ortamınızda stratejik kimliklerin duygusal etkisi çok güçlüdür ve bunlar size o kadar önemli görünür ki, başka herhangi bir şeyi araştırmanın anlamsız olduğu izlenimine kapılırsınız. Ne de olsa laiklik yanlılarının sokaklarda toplandığı bir sırada Türkiye’de balık tüketme biçimleri ile sosyal sınıf kimlikleri ve kentlilik arasındaki bağlantıları inceleyen bir araştırmayı (Norveçli antropolog Ståle Knudsen 2006 yılında tam da bunu yapmıştı) gerekçelendirmek güçtür. Herkesin sözünü ettiği ve ne olduğunu biliyormuş gibi görüldüğü, tam da bu yüzden ne oldukları belliymiş duygusu veren kimlik kategorileri üzerinde odaklanmanın cazibesi ve tehlikesi de işte tam budur. Daha az belirgin görünen şeyleri anlama çabası daha verimli olabilir. Eğer Avrupa ya da Amerika’da bir üniversitede öğrenim

görüyorsanız araştırmalarınızı aşına olduğunuz Türkiye’de değil, bulunduğunuz ÷lkelerde yapın. Kaynak sağlama sorununu, özellikle de fonların (ve dolayısıyla desteklenecek araştırma konularının) devlet tarafından kontrol edildiği durumlarda, antropolojik bilginin elde edilmesi yolundaki bir diğer engeldir. Devletin amaçlarına göre tanımlanmış olmayan, dolayısıyla antropolojik bilginin sınırsızca gelişimine katkıda bulunabilecek araştırmalara kaynak bulmak, Türkiye’de Antropoloji Derneği’nin benimseyeceği bir amaç olabilir.

3. **Dünyaya seslenin:** Yazılannızı yazarken uluslararası nitelikte bir antropologlar ve öğrenciler kitlesini hedefleyin. Bunu hedefleyen bir yazar, araştırmasının tarihsel, toplumsal vb. bağlamı hakkında da bilgi verir ki, çalıştığı ÷lkeyi, örneğin Türkiye’yi tanımayan bir okur da onun makalesi ya da kitabını tümüyle anlayabilsin. Bir öykü anlatın. Bırakın özne konuşsun, siz karnuzdan konuşarak onu seslendirmeye çalışmayın. Çalışmanız Türkiye’ye aitse, topladığınız malzemenin Türkiye dışında da geçerli olabilecek bir bilgi çıkartın. Türkiye hakkında, ana konusu Türkiye olmayan derslerde okutulabilecek etnografiler yazın.
4. **Kuram geliştirin:** Gerçekten gelişkin yerel bir antropoloji, doğduğu yerin sınırlarını aşan kuramlar geliştirir. Dünyanın değişik yerlerindeki bilim insanlarının kuramsal çalışmaları antropolojide etkin olmuştur. Arjun Appadurai, Homi Bhabha ve Gananath Obeyesekere gibi uluslararası antropologların eserleri üretildikleri yerlerin sınırlarını aşan etkilere sahiptir.

Türkiye’de Kent Antropolojisi

Cumhuriyet’in kuruluşundan bugüne Türkiye kentleri hakkında yapılan araştırmalar incelendiğinde, devletin ve siyasal ideoloji-

nün araştırma gündemini oluşturma gücü ve stratejik kimliklerin araştırılmasının nasıl sınırlandırıldığı açıkça görülmektedir. 1927 yılında Türkiye'nin 14 milyon civarında bulunan nüfusu hemen tümüyle kırsal kesimde yaşamaktaydı. Bugünse, nüfusun dörtte üçü kentlerde yaşamaktadır ve kimi kentlerin nüfusu neredeyse 1927 yılındaki tüm ülke nüfusuna yakın büyüklüktedir. Kentlilik ve kentçilik ilk yıllardan itibaren hem devletin, hem de bilim adamlarının ilgisini çekmiştir. Bunun nedeni Kemalist modernite anlayışının birçok boyutunun ilerlemeyle bağlantılı kabul edilen kentsel yaşam tarzlarını temel almış olmasıdır (Lerner 1958). Kentçilik bir modernleşme projesidir. Bunun planlanması, başarısının ölçülmesi ve "gerektiği gibi" kentleşmenin önündeki engellerin anlaşılacak şekilde ıslah edilmesi gerekmektedir (Kıray 1998; Şenyapılı 1985).

Bugün ülkede hâlâ kimin gerçek kentli, kiminse "öteki" olduğu konusunda bir sınıma ve çatışma havası hakimdir. Bu farklılıkları adlandırmak üzere "Kentsel İstanbul/ Öteki İstanbul", "Siyah Türk/Beyaz Türk", "Kemalist/İslâmcı" gibi kategoriler kullanılmaktadır. Akademik dil ise kültürel politika ya da kimlik politikası kavramlarına başvurmaktadır. 1980'ler ve 1990'lardaki antropolojik araştırmalar kentsel yaşamın anatomisini bu parametrelere göre irdelemiştir (Ayata, 1997; Göle, 1996; Güneş-Ayata 1990; Kongar 1982).

Türkiye'de kentsel yaşam her zaman kültürel politika dilinin kavramlarıyla ele alınmış değildir. Bunu anlamak için Cumhuriyet döneminin başından bugüne kadarki kentsel yaşam literatürüne gözatmak yeterlidir. Batılı kuramlar ile ulusal kaygılar sürekli birbirlerinden etkilenmiştir. Araştırmacıların kentlere baktıkları kuramsal pencereler, fazlasıyla kendi dönemine özgü bir proje olan Kemalist proje ile uyumludur. Söz konusu proje modernleşmeye, ilerlemeye ve kentlerin sosyal ve mimari dokularının devlet tarafından kontrol edilmesinin gerekliliğine ilişkin yaygın bir inancı içinde barındırmaktadır (Bozdoğan 2002). Chi-

cago Okulu Kent Çalışmaları (özellikle Wirth 1938 ve Lewis 1959) tarafından geliştirilen temaların yansımaları Türkiye'deki kent araştırmalarında izlenebilmektedir. Gecekonduların temizlenmesi, yoksulluk kültürü kavramı, farklı nüfusların barındığı bir ekolojik ortam olarak kent, köy yaşantısının kentte sürdürülmesi, sağkalım stratejileri ve sosyal ilişki ağlarının önemi gibi (örneğin gecekondu hakkında bkz. Gökçe 1976; bir sağkalım stratejisi olarak muhafazakârlık konusunda bkz. Kıray 1998, kentin "köyleşmesi" konusunda bkz. Kongar 1982 ve sosyal ilişki ağları konusunda bkz. White 1991). 1980'li yıllarda merkez —çevre ilişkileri (örn. bkz. Tekeli 1991) ve kültürel kirlenme kırdan kente göç olgusunun incelenmesinde moda parametreler konumuna gelmiştir. Bu dönemdeki Türkçe yazında ağırlık noktasının ilerlemenin ölçülmesi meselesinden Kemalist projenin başarısız olduğu kaygısına doğru kaydığı hissedilmektedir.

1980'lerden sonra globalleşme, kimliklerin metalaşması ve yeni elitlerin Kemalizmin kentsel modernleşme vizyonunu sarıyan tutucu giyim ve yaşam tarzları gibi bir dizi olgu kültürel politikaları karmaşılaştırmıştır. (Bu konuda bkz. örneğin, Erder'in çeşitli, değişken ve fazlasıyla hareketli Ümraniye'yi betimleyen çalışması, 1996) Aynı zamanda, yeni elitler kent yaşamı ve piyasa ekonomisi içinde dönüştükleri için, markalı ürünler ve elit yaşam tarzları etrafında bir yakınsama ortaya çıkmıştır. Bunların örnekleri kapılı toplulukların yaygınlaşmasında ve hem laik hem de dindar cemaatlerdeki lüks tutkusunda da gözlemlenebilir (Navarro-Yashin 2002). Bir kategoriye ya da kimliği diğerinden ayırdetmek güç, hatta olanaksızdır. Modern ve kentli olan kimdir, olmayan kimdir? (Göle 1996) Böylece, araştırmacılar (Daniel Boyarin, Michael Herzfeld ve David Harvey gibi akademisyenlerin etkisiyle) brikolaj, bellek ve nostalji gibi kavramlar ve yerel olana ilişkin bilgiler kullanarak, daha karmaşık analizler yapmaya başlamışlardır (örn. bkz. Bartu 1999, Erder 1999 ve Keyder 1999).

Başka bir deyişle, Türkiye'de kentlere ilişkin akademik söylemin birbiriyle bağlantılı üç ses tarafından biçimlendirildiği ifade edilebilir. Bunlar devletin, araştırmacıların ve göçmenlerin sesleridir. Kaynakları devlet tarafından sağlanan ilk dönem araştırmalar devletin çıkarlarına sözcü olmuşlardır. Doğrudan devletin çıkarlarıyla bağlantılı olmayan antropolojik araştırmalar ancak 1950'li ve 1960'lı yıllarda yapılabilmektedir. En sonunda da, kırdan göçenler kentle ve devletle ilişkilerini bizzat biçimlendirerek ve değiştirerek yeni yaklaşımların geliştirilmesini zorunlu hale getirmişlerdir.

Çeviri: İnci User

Kaynakça

- Bartu, Ayfer. 1999. "Who Owns the Old Quarters? Rewriting Histories in a Global Era". *İstanbul Between the Global and the Local* içinde. s. 31-45. Çağlar Keyder (Ed.). Oxford: Rowman and Littlefield.
- Bozdoğan, Sibel. 2002. *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. Seattle: University of Washington Press.
- Erder, Sema. 1996. *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*. İstanbul: İletişim.
- Erder, Sema. 1999. "Where Do You Hail From? Localism and Networks in İstanbul". *İstanbul Between the Global and the Local* içinde. s. 161-171. Çağlar Keyder (ed.). Oxford: Rowman and Littlefield.
- Gökçe, Birsan. 1976. *Gecekondu Gençliği: Ankara 1971*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Güneş-Ayata, Ayşe. 1990. "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik". *Toplum ve Bilim* (51-52): 89-101.
- Güneş-Ayata, Ayşe. 1997. "The Emergence of Identity Politics in Turkey". *New Perspectives on Turkey* (Fall 17): 59-73.
- Keyder, Çağlar (ed.). 1999. *İstanbul Between the Global and the Local*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Kıray, Mübeccel. 1998. "Gecekondu: Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toprakdan Kopma ve Kentle Bütünleşememe". s. 90-104. *Kentleşme Yazıları* içinde. İstanbul: Bağlam.

- Knudsen, Stale. 2006. "Between Life Giver and Leisure: Identity Negotiation Through Seafood in Turkey". *International Journal of Middle East Studies* (38/8): 395-415.
- Kongar, Emre. 1982. "Kentleşen Gecekondular ya da Gecekondulaşan Kentler Sorunu". *Kentle Bütünleşme* (Turkish Development Foundation No. 4): 23-46.
- Lerner, Daniel. 1958. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press.
- Lewis, Oscar. 1959. *Five Families: Mexican Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. "The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities". *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde. s. 221-253. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (ed.). Londra: I. B. Tauris.
- Şenyapılı, Tansı. 1985. *Ankara Kentinde Gecekondu Gelişimi (1923-1960)*. Ankara: Batıkent Konut Üretim Yapı Kooperatifleri Birliğı.
- Tekeli, İlhan. 1991. "Development of Intra-Urban Trips and their Organization in Ankara". *Structural Change in Turkish Society* içinde. s. 26-39. Mübeccel Kıray (ed.). Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
- White, Jenny B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- 2004 [1991]. *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Londra: Routledge.
- Wirth, Louis. 1938. "Urbanism as a Way of Life". *American Journal of Sociology* (44/1): 1-24.

8

TÜRKİYE'DE ANTROPOLOJİLERİN KESİŞMESİ: AVRUPA ETNOLOJİSİ VE AMERİKAN ANTROPOLOJİSİ

Hande Birkalan-Gedik*

Giriş: İthal Perspektiflerle Evde Antropoloji

Bu çalışmada, antropolojinin Türkiye'deki gelişiminde etkili bağlamları, tarihçeleri ve ekolleri ele alacağım. Türkiye'de antropolojinin temel çalışma alanları ve çalışma gündemleri neler olmuştur? Türkiye'de antropolojinin başka antropolojik gelenekler ile ilişkisi nasıl gelişmiş, bölgesel ya da çeper olarak adlandırılan gelenekler arasında nasıl bir yer bulmuştur? Antropolojik araştırmalardaki önemli olan ve olmayan konular, kültürel misyonlar ve bunların antropolojik teori ve bilgi üretimi açısından anlamları nedir? Antropoloji bölümleri ne tür etnografik gelenekler yaratmışlardır? Bu sorulara cevap ararken, öncelikle antropolojinin Türkiye'deki kurumsal gelişmesini irdeleyeceğim.

Kurumsal bir alan içinde antropoloji, Türkiye'de "ırk" paradigmasına dayalı olarak fizik antropoloji alanında gelişmiş ve daha sonra sosyal-kültürel antropolojiye doğru yönelmiştir. Tay-

* Prof. Dr. Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü.

fun Atay, Türkiye’de antropolojinin başlangıç süreci için, “pre-matüre bir doğum” ve “gecikmiş bir büyüme” terimlerini kullanır (Atay 2000a: 6-10).¹ Atay’a göre esas sorun, sosyal-kùltürel içerikli antropolojinin halen ırkbilim olarak tanınmasıdır. Atay, 19. yüzyılda özellikle Fransa’da antropolojinin de ırkbilimi olarak bilindiğini; ancak yine bu dönemde Anglo-Sakson bilim çevrelerinde insan toplumsallığına ve kùltüre yönelik tartışmalar yapıldığının altını çizer (Atay 2000b). Atay’a göre, Türkiye için ilginç olan durum ise, ulus-devletin biyo-kùltürel dayanaklarla kurulma endişesi ile antropolojinin ırkbilim vurgusunun halen “normal” olarak algılanmasıdır. Atay’ın bu fikrine katılmakla birlikte, antropolojinin “ırk” paradigmasıyla ilişkisinin tek sorun olmadığını düşünüyorum. Türkiye’de antropoloji bir yanda milliyetçi, bir yanda da modernist ve neo-evrimci fikirlerce yönetilmiş; araştırılan gruplar ve konular bu çerçevelerce belirlenmiştir (Birkalan-Gedik 2005). Böylelikle eklektik bir görünüm kazanan antropoloji, gidişatını tam olarak belirleyememiştir.

Geleneksel, sömürge bağlamı, uzağı ve egzotiğı araştıran İngiliz ve Kuzey Amerika antropoloji gelenekleri, “Batı”dan geleerek “Batılı olmayan”ı — dışarıdaki ve uzaktaki “öteki”yi— araştırıyordu. Türkiye’deki antropoloji geleneğı ise, içerideki ve kısmen yakın olan “yerel/öteki”ni araştırmış, (Birkalan-Gedik 2005: 74) Batılı kuramlar ve yaklaşımlar temel alınarak, “Batılı” olmayan ama, “Batılılaşmaya” başlayan antropologlar tarafından, “Batılı” olmayan incelenmiştir.² Bu şekilde, Türkiye’de “evde” başla-

¹ Atay’ın bu saptamasının temelindeki gözlemi, 1999 yılında yapılan I. Ulusal Antropoloji Kongresi’nde ele alınan konulara ve bu konuların ele alınma biçimlerine dayanmaktadır. Atay, Türkiye’de antropolojinin iç açıcı bir durumda olmadığını, disiplinin bilinme ve tanınma sorunu bulunduğunu belirtmiştir.

² Burada Batılı kavramı modern olarak da okunabilir.

yan antropoloji, “Turkosantrik”³ bir bakış açısı ile “kendi” olanı araştırmıştır. Araştırılan gruplar da, ilerletilecek ve geliştirilecek araştırma “nesne”lerine dönüştürülmüş; ve bir “iç kolonizasyon” yaratılmıştır. Batılı fikirlerin ithal edilmesi; uygarlaştırma sürecinde köylünün medenileştirilmesi ve Türk olmayanın Türkleştirilmesi sürecinde, antropoloji bir uygarlaştırma aracı olmuştur (Birkalan 2000; Birkalan-Gedik 2005b). Burada, “evde antropoloji” kavramını antropolojinin niteliğine yönelik bir tanım için kullanmıyorum. Tam tersine evde antropoloji 1980’lerde Amerika’da oldukça yeni bir alan olarak ortaya çıkmış ve bazı verimli tartışmaları oluşturmıştır. Türkiye’deki antropoloji, evde antropoloji tartışmalarında önemli ve yeni tartışmalar açacak zenginliğe sahipken, yerel antropoloji gelenekleri arasında yer bulamamış, Türkiye’deki antropologlar da bu özgünlüğü vurgulamamıştır.

Bir Disiplinin Tanımları ve Sınırları: Alman Etnolojisi ve Halkbilimiyle Kesişimler

Türkiye’deki antropolojinin eklektik özellikleri, farklı okulların yaklaşımlarıyla şekillenmiş ve birbiriyle tezat gibi duran yaklaşımlar, Türkiye’nin etnolojik manzaralarında yer bulmuştur. Kuruluş yıllarında Avrupa etnolojisi ve İngiliz antropolojisi ile beslenen antropolojik algılamalar ve pratikler 1950’lerden sonra Amerikan ekolünün etkisine girmiştir. 1920’lerden 1960’lara kadar, “etnoloji” altında yapılan çalışmaların bir kısmı da, ağırlıklı olarak kır sosyolojisi izlerini taşınmaktadır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, ABD’nin bir süper güç olarak ortaya çıkması, aynı zamanda antropolojide de güç dengelerinin, teori üretiminin ve çalışılan bölgelerin de seçilmesini etkilemiştir. Aydın’ın belirttiği

³ Benzer bir durum Alman ekolünde de geçerlidir: daha yakın ve yerel olanı araştıran *Volkskunde* (halkbilim) günümüzde *Ethnologie* ile kullanılmaktadır. Halklarbilimi, *Völkerekunde* ise uzak olanı araştırmaktadır.

gibi, “1950’lerden itibaren Türkiye’deki sosyolojinin başlangıç evresinde etkisi altında olduğu Avrupa sosyolojisi, yerini Amerikan sosyolojisine terk etmeye” başlamıştır (Aydın 2000: 35). 1940-1950 arası yıllarda Türkiye’de hissedilen Amerikan sosyolojisi etkisi 1960’lardan sonra hızla artmıştır.⁴

İlk dönemlerde, Türkiye’deki antropolojinin fizik antropolojiden sosyal-kùltürel antropolojiye geçişteki çalışmaların *Kùltür* vurgusu ve buna bağılı gelişen tarihsel çerçeve (Birkalan 1995) içinde ulusal olan ile tarihsel olan arasında bir ilişki üretilmiş; “ulusal birlik”, “tarihsel birlik” ve hatta “ırka dayalı birlik” olarak (kavramın kullanımı için bkz, Zimmerman 2001a, 2001b, 2004) olarak algılanmıştır. Bu çerçevede, zaman zaman sosyal antropoloji yerine etnoloji olarak anılan bilim dalı ise, ağırlıklı olarak ise tarihsel olanı vurgulamıştır. Avrupa düşünce tarihinin özel bir ürünü olan etnoloji geleneğinde tarihe duyulan ilgi, içinde “ırk” ve “kùltür” arasındaki ilişki, aynı zamanda kùltürlerin sürekliliğini ve ırksal sürekliliği de ima ediyordu (bkz. Maksudyan 2005). Bu dönemde bir yanda, milliyetçilik paradigması içinde ortak bir bilinç ve hafıza oluşturulması; diğeri yanda da modernleşme paradigması içinde köyün geliştirilmesi ve aydınlatılması gündeme gelmiştir.

Antropoloji “millet” ve “halk” kavramlarının kullanımları ile halkbilimle yakınlaşırken, pozitivist mecralarda bulunmak isteğiyle, yöntemsel olarak da, sosyoloji ile yakınlaşmıştır.⁵ Cumhu-

⁴ Sosyoloji ve antropoloji ilişkisi ile ilgili detaylı bir makale için bkz. Aydın 2000. Ayrıca *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*’nin Türk Sosyoloji Tarihi özel sayısında hem sosyolojinin Türkiye’deki geçmişi ile ilgili makaleler, hem de antropoloji ile ilişkisi konusundaki makaleler konuyu burada ele alabildiğinden çok daha detaylı olarak vermektedir.

⁵ Bunun birbiriyle ilişkili birçok nedeni vardır. En önemlilerini sıralamak gerekirse, pozitivist geleneğin belirleyiciliği içinde, sosyolojinin antropolojiden daha “üst” bir konumda bulunduğu öne sürülür. Bu üstünlük sanrsı, antropolojinin kendini daha “bilimsel” tanımlamasının hem nedeni, hem de sonucudur. Öte yanda evde antropoloji ile sosyolojinin alanları, (kısmen) yön-

riyet'in kuruluş yıllarından itibaren devlet politikasının bir uzantısı olarak, köylerde yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve "muassır medeniyet"i hedefleyen ulusalcı politika, Atatürk'ün de bizzat desteklediği modernleşme projesinin önemli bir parçasıydı (bkz. Birkalan 1998, 2001, Birkalan-Gedik 2005, Birkalan-Gedik 2011a). Bu anlayış çerçevesinde antropoloji ve halkbilimin de yollarının kesişmiş, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bu çerçevede oluşturulmuştur. Dönemin, daha çok halkbilim içinde değerlendirilebilecek "kurtarma etnografileri", daha sonraki yıllarda köyün iç dinamiklerini ele alan köy monografilerine doğru yol almıştır.

Bunlara ek olarak, disiplinlerarası iş bölümünü, bir yanda disiplinlerin "bilimsel"liklerine dayalı hiyerarşiler; bir yanda da türsel farklılıklar belirlemiştir: Türkülerin, ninnülerin, ritüellerin ve masalların araştırılması halkbilime düşerken; medeniyetleştirme sürecini de antropoloji sosyal değişim ekseninde ele almıştır.⁶

Maddi kültür ve somut olmayan kültür (gelenekler, görenekler) anlamındaki "etnografi" ya da "etnoloji" ise tanımı ve pratiği de bir çeşit —belki de Arnold van Gennep örneğinde görüldüğü gibi— Fransız etkisini göstermiştir.⁷ van Gennep'in *Le Folklore* (1924) adlı çalışması, o dönemde etnografinin Fransız ekolü için-

temleri ve araştırma nesneleri kesişmektedir. Antropolojinin yöntemsel olarak ayağının biri katılımcı-gözleme, diğeri de —en azından gelişme döneminde— *survey* tarzına odaklanmıştır.

⁶ Burada detaylarına çok fazla giremeyeceğim, ama mutlaka altının çizilmesi gereken nokta, muassırlaşma sürecinde açılan Köy Enstitüleri'nin ve Halk Evleri'nin Türkiye'deki halkbilime olan katkısıdır. Bu kurumların yayımladıkları metod ve derleme kitapları belirgin bir halkbilim literatürünün oluşmasına katkıda bulunmuş, desteklemiş ve ilerletmiştir.

⁷ "Etnografya" ve "etnoloji" terimlerinin taşıdığı anlamlar ve bu kavramların antropoloji içinde de yer bulması, Türkiye'de disiplinlerin tanımlanması ve kendine özgü bir yer edinmesini zorlaştırmaktadır. Etnografya Müzesi'nin ilk müdürü İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ders veren Macar Mesaroş'tur (Kansu 1983: 3) ve halkçılık hareketinden etkilenmiştir.

de algılanmasına bir örnektir.⁸ "Kùltürel antropolojinin etnoloji branşı maddi kùltür, dil, din toplumsal durumların karşılaştırma-
lı çalışmasını içeren" (Kansu 1940: 18) tanımı ise Anglo-Sakson yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak, burada bir nokta göz ardı edilmektedir: Türkiyeli antropologlar Alınan modellerini ithal ederken, Amerikan kùltürel ve sosyal antropolojisinin ve İngiliz kùltürel çalışmalarının etkisiyle Alınan *Volkskunde* (Halkbilim), *Europäische Ethnologie*ye (Avrupa Etnolojisi) değıştirilmiştir (Ha-
uschild 1997, Fenske 2007). Fakat, disiplinin adlandırılmasına yönelik bir tartışma Türkiye'de olmamıştır: halkbilim çalışmaları Türkiye'de Solcular ve milliyetçiler arasında gidip gelen bir disiplin haline gelmiş; ve solun zayıflamasıyla, milliyetçi çerçevede çalışılmasına doğru kaymıştır.

Disiplinler arasındaki adlandırmalara ve her birinin vurgusuna biraz daha derinden bakarak, arkeoloji ve sosyoloji arasındaki ilişki de ele alınmalıdır. Örneğin, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde sosyolojiyi tanımlayan Niyazi Berkes'e göre sosyoloji, ilkelleri, karşılaştırmalı ve sistematik olarak inceleyen bir bilim olarak görülmektedir (akt. Aydın 2000: 9). Fakat bu tanım, sosyolojiden çok, antropolojiye yakındır. DTCF ekolünden Niyazi Berkes'in çalışmalarında teorik yönelimler oldukça önemlidir ve bu durum sık sık gönderme yapılan Ankara köyleri çalışmasında da ortaya çıkmaktadır (Berkes 1942).⁹ Ayrıca, arkeoloji-antropoloji ilişkisi durumu daha da karmaşıklştırmaktadır (Aydın 2001). DTCF'de

⁸ Çalışmada halkbilimin tarihi, çerçevesi, metodları, amacı, kapsamı ve türleri (hem gelenekler, hem de maddi kùltür türleri) ele alınmış ve karşılaştırmalı metodun altı çizilmiştir. Pertev Naili Boratav tarafından yayımlanan çevirisi ile bu çalışma, aynı zamanda Boratav'ın çalışmalarının yöntemsel temellerini oluşturmuştur.

⁹ Boratav'ın halkbilim anlayışındaki interdisipliner özelliklerden bazılarının kişisel ve akademik ilişkilerinde görülebilir. DTCF'de halkbilimini kuran Pertev Naili Boratav, Hilmi Ziya'nın öğrencisidir; kendisinin Niyazi Berkes ve Behice Boran ile yakın dostlukları bulunuyordu. Boratav, Sosyolog Wolfram Eberhard ile ortak çalışmalar yürütmüş ve yayınlar yapmıştır.

de görüldüğü gibi, arkeoloji, fizik antropolojinin en önemli arkadaşlarından biri idi. Anadolu’nun kadimliği konusunda arkeoloji, kazılar yaparken, fizik antropoloji de çıkan iskeletlerin “Türk” olduğu fikri yaymaya çalışıyordu. Aydın’ın da belirttiği gibi, fizik antropoloji ve arkeolojinin ortak kaygıları da Anadolu’nun eskiden beri bir Türk yurdu olduğunu ispatlamaya yönelik idi (Aydın 2000: 31). 1930’larda, fizik antropoloji oldukça belirgin bir şekilde arkeoloji ile elele yürümüştür. Türk Tarih Kurumu’nun da desteğiyle Alacahöyük kazılarında çıkan halkların “antropolojik tetkikleri” Anadolu’nun Türklüğü konusunu isbat etmeye yönelikti (bkz. Şenyürek 1941; Kansu ve Tunakan 1941).

Antropoloji eğitimi almak için ilk dönemlerde Almanca konuşulan ülkelere gönderilen *etnologların* yerini alan İngilizce konuşulan ülkelere gönderilen *antropologlar* içinde yetiştikleri gelenekleri Türkiye’ye taşımışlardır. Özellikle, Amerikan antropolojisi ile tanışma da, Türkiye’de araştırma yapan Amerikalı antropologların eserlerinin zaman zaman Türkçe, ama ağırlıklı olarak İngilizce okunması ile ve ABD’ye öğrenci olarak giden ve dönen antropologlar ile olmuştur. Ayrıca, sosyoloji eğitiminden sonra antropoloji/sosyoloji eğitimi alanlar da disiplinlerin sınırlarını esnetmiştir.¹⁰ Örneğin, Mübeccel Kıray, antropoloji ve sosyoloji kesişiminde bir *halfie* olarak nitelendirilebilir.¹¹ Kıray gibi, her iki di-

¹⁰ Mübeccel Kıray 1944 yılında DTCE Felsefe Enstitüsü’nden mezun olduktan sonra, Muzaffer Şerif Başoğlu, Behice Boran ve Niyazi Berkes gibi sosyologların etkisiyle sosyolojiye yönelmiş; 1950’de Northwestern Üniversitesi’nden sosyal antropoloji doktorası almıştır. Türkiye’ye dönüşte, OTDÜ’de ders verirken, DPT desteğiyle Zonguldak, Ereğli Demir Çelik Fabrikası kurulmadan hemen önce Ereğli’nin toplumsal yapısını araştırmıştır (Demir ve Atılğan 2008).

¹¹ Lila Abu-Lughod’dan ödünç aldığım, antropolojik teoride “ev/saha” ve “özne/nesne” gibi bilgi süreciyle ilgili olan *halfie* terimi “ben/öteki” ikilemini çözmemiş, ancak, yeni tartışmalar açmıştır. Burada, terimi tarımsal değil, bağlamsal bir göndermede bulunmak adına kullanıyorum. Özellikle Türkiye antropolojisinde hakim olan bir çeşit “yerli narsizmi”, kültürel temsillerin en

sipline de hizmet etmiş bir araştırmacı tipinin benzeri, daha yakın dönemde etnoloji-antropoloji; halkbilim-antropoloji; kültürel çalışmalar-antropoloji gibi örneklerle çoğaltılabilir.

Özellikle 1970'lerde dünyaya hakim olacak olan ve Türkiye'deki genel tavrı da belirleyen, sosyal değişim odaklı çalışmalar ise, en çok İngiliz antropolojisinin fonksiyonel-yapısalcı tutumundan etkilenmiştir. İngiliz antropolojisinin en temel özelliği ise, "neo-evrimci" fikirlerle şekillenmesi idi. Türkiye antropolojisi ile kesişimi ise, antropolojinin ilk yıllarında okutulan eserler ve öğretim için gidilen bir yer olmasıyla olduğu kadar, Anglo-Sakson antropolojisinin sahasının uzun süre Türkiye olmasıyla da mümkün olabilmisti. Anglo-Sakson geleneği, "kùltür" kavramı, "tarihsizlik" bağlamında ele almayı öngörüyor, (Aydın 2002: 25; Klein 2013, bu derleme) ve modernist anlayış içinde Türkiye büyük bir anlam taşıyordu.¹²

İstanbul'dan Ankara'ya: Etnoloji ve Halkbilim Arasında¹³

Türkiye'de antropolojik çalışmalar yürüten ve ilk kez 1925 yılında İstanbul Darülfünun'u Tıp Fakùltesi çerçevesinde kurulan

iyi "içeriden" yapılan çalışmalarla verilebileceğini iddia etmiş, "yabancı" antropologların çalışmalarını salt "sömürgeci" olarak nitelemiştir. Bunun tam tersi söylemler de bulunmaktadır. Bu bağlamda sorulacak olan *halfielik* nedir ve *halfie* nedir soruları ise anlamlı olacaktır.

¹² "Modernist", "gelişmeci" ve "çağdaş" olma durumu sadece Türkiye Cumhuriyeti'nde değil, Osmanlı'da da önemli bir kaygı olmuştur. Örneğin, Osmanlı'nın tok olmasına engel olmak için fikirler üretirken, Ziya Gökalp fikirlerini, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak" olarak açıklıyordu.

¹³ Bu noktada amacım farklı üniversitelerdeki antropoloji bölümlerinin tarihçelerini ve bu bölümlerde kimlerin hangi konuları çalıştığını bibliyografik olarak vermek değil. Bu gelenekler dahilinde öncelikli olarak saptanan konuların ele alınış biçimlerini ortaya koymaktır (tarihçe benzeri çalışmalar için: Magneralla ve Türkdoğan 1976; Erdentuğ ve Magnarella 2000; White 2003; Kümbetoğlu ve Birkalan-Gedik 2005a; Tandoğan 2008).

Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi, kurucuları arasında önemli isimleri barındırıyordu: Nurettin Ali Berkel, Neşet Ömer İrdelp, Süreyya Ali, Köprülüzade Fuat, Aimé Mouchet ve İsmail Hakkı. Aynı yıl derneğin yayın organı olan ve 1939 yılına kadar 22 sayı yayımlanan *Türk Antropoloji Mecmuası* da ilk sayısını çıkarıyordu (Kansu 1940, Maksudyan 2005). Antropolojinin başlatılmasında seçilen antropologlar özellikle fizik antropoloji eğitimi için yurt dışına gönderilmişti. 1927’de İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi asistanlarından Paris Antropoloji Okulu’na gönderilen Şevket Aziz Kansu, 1929’da geri döndüğünde antropoloji çalışmalarını uzmanlarca gerçekleştirilmeye başlanmıştır (akt. A. Erdentuğ 1985: 1).

1930’lu yıllarda ise iki kadın antropolog yurt dışına öğretime gönderilmişti: 1934 yılında Serüha Tunakan Berlin Üniversitesi’ne gönderilirken; 1936-1938 yılları arasında, Atatürk’ün manevi kızı Afet İnan da günümüzde de biyo-antropolojik çalışmaların merkezi olarak bilinen Cenevre Üniversitesi Antropoloji Bölümü’ne, Prof. Dr. Eugène Pittard’ın öğrencisi olmuştu.¹⁴ Avrupa dışına gönderilen antropologlar da vardı: 1935’de Harvard Üniversitesi’ne gönderilen Muzaffer Süleyman Şenyürek fizik antropoloji dalında eğitim aldıktan sonra Türkiye’ye dönmüştü. Üniversite reformu çerçevesinde, 1933 yılında İstanbul Darülfünun’u İstanbul Üniversitesi’ne dönüştürülünce, Antropoloji Enstitüsü de İs-

¹⁴ Eugène Pittard’ın (1867-1962) Türkiye’de antropoloji üzerinde bıraktığı etki, özellikle bulunduğu dönemin konjonktürü açısından değerlendirildiğinde önemlidir. Hans Lucas-Kieser, Pittard’ın 1. Dünya Savaşı’ndan sonra uluslararası araştırmalarda önemli roller üstlendiğini belirtmektedir. Pittard 1930’lu yıllarda Türkiye’ye gelen mülteci profesörlerin yerleştirilmesine önayak olmuş ve Türk Tarih Tezi’ni antropoloji aracılığıyla desteklemiştir (Lucas-Kieser 2006). Hans Lucas-Kieser’e makalesini gönderdiği için teşekkür ediyorum.

tanbul Üniversitesi Fen Fakùltesi'ne alınmış ve Türk Antropoloji Enstitüsü adı altında çalışmalarını sürdürmüştür.¹⁵

Antropoloji, İstanbul'da başlayan serüvenine, 1935'de, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakùltesi'nin kurulmasıyla, Ankara'da devam etmiştir. Erdentuğ'un belirttiğı gibi, Ankara Evkaf Apartmanı'na taşınan Antropoloji, fakùlte binası bitince Sıhhiye'ye taşınmış ve Şevket Aziz Kansu tarafından fizik antropoloji programı içinde haftada iki saat etnoloji dersi de verilmeye başlanmıştır (akt. A. Erdentuğ 1985: 4).

Ancak, antropolojinin DTCF'deki serüveni sancısız değildir. 1946'da Enstitü'nün ismi Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü olarak değiştirilir (bkz. Kansu 1940; N. Erdentuğ 1982: 3). 1944'te Nermin Erdentuğ tarafından da etnoloji dersleri verilmeye başlanır; 1958'de Orhan Acıpayamlı ilk etnoloji doktoru olur. Ancak, bilim dallarının adlandırılmasında görùlen bu karmaşıa daha sonraki yıllardaki problemlere hem kaynaklık, hem de öncülük eder. Kurulan bölüm hem antropoloji, hem de etnoloji sözcüklerini bir arada taşımaktadır —aynı durum İstanbul Üniversitesi'nin kuruluşunda da söz konusudur— ve “antropoloji” ile, Türkiye'deki “ırkbilim” algılamasına katkıda bulunan fizik antropolojinin kastedildiğı açıktır.

Nermin Erdentuğ'un ilk çalışmaları fizik antropoloji alanında iken, daha sonraları kültürel antropolojiye yönelmiştir. Eğitim ve kültür, antropolojinin gerekliliğı, kalkınma antropolojisi gibi farklı konularda çalışmalar yapmıştır. En öne plana çıkan çalışmaları ise köy monografileri, köylerin mukayeseli çalışmaları ve sosyal ve kültürel değişim çerçevesi olmuş, “kùltür” konusunda teorik çalışmalar yayınlamıştır (Erdentuğ'un hayatı ve çalışmaları için bkz. A. Erdentuğ, 2000). DTCF'de “etnolojik tetkikler” yapan

¹⁵ 1962 yılında Türk Antropoloji Enstitüsü yerine, Antropoloji Bilimleri Araştırma Enstitüsü kurulmuştur. Kurum, 1964'den itibaren, *Türk Antropoloji Mecmuası*'nın devamı olan *Antropoloji Dergisi*'ni 1998'e kadar 13 sayı yayımlamıştır.

Nermin Erdentuğ Elazığ çevresindeki iki köyü ele alan monografiiler yayınlar (1956, 1959). Burada, köy monografisi ile kastedilen Türkiye’deki köylerinin sosyal yapısıdır. Erdentuğ’un çalışmalarındaki “monografik” yaklaşım, Ankara Üniversitesi DTCF öğrencilerinin çalışmalarında köylerin ve nahiyelerin “etnolojik tetkikleri” konusunda büyük yer tutmaktadır.¹⁶

Bu fakültede bir etnografya geleneğini temsil eden ve daha çok halkbilim tarihçesi içinde anılan Wolfram Eberhard, Jean Paul-Roux ve Kamil Su gibi araştırmacıların gerçekleştirdiği çalışmaların “etnografik” olarak tanımlanan özellikleri, bir ölçüde “türsel” bir ayrışmayı işaret etmektedir. Bu araştırmaların konu kümeleri ya da “nesneleri” halı, kilimi giysi, konut, halk sanatları gibi “maddi kültür” formları, ya da “soyut” olarak tabir edilen ve sözlü edebiyat dışında kalan oyun, müzik gibi daha çok “tanımsal etnografi” olarak adlandırılabilir çalışmalardır.

Etnolojinin bağımsız kürsü olarak DTCF’de kurulması Sedat Veyis Örnek’in Ankara Üniversitesi’ne doktor olarak katılımıyla 1964’de olur¹⁷ (bkz. Turan 1998: 6). Alman etnoloji ekolünü Türkiye’ye taşıyan Örnek, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni bitirir ve kendi imkânlarıyla Almanya’ya gider. Turan’ın belirttiği gibi, 1964’de Tübingen Üniversitesi’nde Dinler Tarihi ve Etno-

¹⁶ Monografi geleneği 1990’lara kadar başat etnografik form ve tür olarak antropoloji ve etnolojide belirgin bir yer edinmiştir. Farklı formlar girse de, monografinin popülerliği azalmamıştır. Fakültede yazılmış tezler kabaca incelendiğinde, sihir ve büyü ile ilgili inançların incelenmesi (Çağdaş 1949); köylerin etnolojik incelemeleri (Demirpolat 1976); sağlık antropolojisi bağlamında karşılaştırmalı köy incelemeleri (Maden 1982) gibi çalışmalar göze çarpmaktadır.

¹⁷ Sedat Veyis Örnek, 1929 Sivas Zara doğumludur. Örnek’in yaşamında Halkevleri’nin büyük yer tuttuğu, onun tiyatro çalışmalarında olduğu kadar Halkbilim çalışmalarında da görülmektedir. Etnoloji adı altında, özellikle halkbilim çalışmaları ile, Ankara Üniversitesi DTCF’de Boratav’dan sonra halkbilimin yeniden canlanmasıyı sağlayan Örnek’in 15 Kasım 1980’deki zamansız vefatı halkbilim ve etnoloji çalışmalarını sarsmıştır.

loji dalında doktorasını alır ve DTCF'e katılır. Örnek, dönüşünde gerçekleştirdiği çalışmalarla, monografların yerine, daha özel konulara inen ve derinliği bulunan eserlerin yazılmasını başlatır. Dinler tarihi ve etnoloji bilgisini bir araya getiren çalışmaları arasında hayatın farklı evrelerinde batıl inançları ve büyüsel işlemleri (1966) ele almış; Batı kaynaklı etnoloji terimlerinin Türkçe karşılıkları oluşturmak üzere sözlükler (1971, 1973), halkbilimde ölüm (1971), halkbilim kuramları (1977), geleneksel kùltürde çocuk (1979) gibi konulara yönelmiştir. Örnek'in 1980'de vefatı üzerine bölüm başkanı olan Orhan Acıpayamlı ile halkbilim burada bu dönem bir ayrıcalık yaşamış, ancak sonrasında uzun yıllar bağımsız bir kürsü kurulamamıştır. Günümüz itibariyle halkbilimdeki tek bağımsız kürsü¹⁸ Ankara Üniversitesi DTCF'de kurulabilmiş, ancak, isimler karmaşası disiplinler arasında yapay bir hiyerarşi yaratmıştır. DTCF'de 1938-1948 yılları arasında Halk Edebiyatı'nın yanında Halkbilim konularına da programında yer veren bir kürsü, Pertev Naili Boratav'ın öncülüğünde çalışmalar yapmıştır (Birkalan 1995, 2000). Aynı fakùltede Etnoloji ve Sosyal Antropoloji öğretim üyelerinden olan Orhan Acıpayamlı doğum, halk hekimliği, çeşitli halkbilim bibliyografyaları; Nermin Erden-tuğ evlenme adetleri; Sedat Veyis Örnek halk inançları, ölüm vb. konularda çalışmıştır. Örnek, daha sonraki yıllarda Fırat Üniversitesi'nde kurulacak olan Sosyal Antropoloji Bölümü'nün kuruluşuna da ön ayak olmuştur.¹⁹

¹⁸ Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı altındaki anabilim dalı *Türk Halkbilimi* adını taşımaktadır (vurgu benim).

¹⁹ Sosyal Antropoloji Bölümü kurulması konusunda ilk raporu yazan Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'tir ve kurucusu da Orhan Acıpayamlı'dır. Sabri Çakır'ın belirttiğine göre, "Fırat Üniversitesi'nde ilk kez, kimsenin anlamadığı, tanımadığı yeni bir bölüm kuruluyordu. Amacı ve işlevi ise, gerçekten o güne kadar (1975-1980'ler) yapılamamış olan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun antro-po-sosyolojik sorunlarını, bölgenin etnografik-etnik ve kùltürel yapısını ele alıp araştırmak, yorumlamak ve bu olgulardaki temel sorunlara çözümler

Disiplinler arasındaki sancılar sırasında 1980 yılında etnoloji sosyal antropoloji ve halkbilim olarak ayrılırken,²⁰ gerekçe olarak Zafer İlbars ve Nermi Erdentuğ’un tez çalışmalarının isimleri belirtilmiştir (Özmen 2009). Çalışmaların isimlerine gönderme bulunmakla birlikte, yöntemle gönderme yapılmaması ilginçtir. Ancak 1982’de YÖK’le birlikte Sedat Veyis Örnek’in kurduğu Halkbilim kapatılarak Türk Dili ve Edebiyatı’na bağlanır (Kutlu 2009). Etnoloji Türk Dili ve Edebiyatı içinde Halkbilim Anabilim Dalı (1983-1993) iken, 1985 yıllarında tekrar lisans öğrencisi almaya başlar. 1993’te Halkbilimi adı altında bağımsız bir bölüm kurulur. Aynı yıl, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı’nın ayrılmasıyla, Fizik ve Paleoantropoloji Bölümü adını alır. O zamana kadar ayrı ayrı çalışan etnoloji ve sosyal antropoloji “Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü” olur ve ayrı iki program da lisans ve lisansüstü öğrenim verir. 1993’de Fırat Üniversitesi’nden dönen Muhtar Kutlu, Etnoloji’ye atanırken, Halkbilim, “yeniden canlandırma” projesi içinde Nevzat Gözaydın tarafından Türk Dili ve Edebiyatı altında bağımsız bir bölüm haline gelir (Kutlu 2009). 1993’den başlayarak halkbilim bu şekilde işlerken, 2002’de YÖK tarafından, “görülen lüzum üzerine” sosyal antropoloji, fizik ve paleoantropoloji ile birleştirilerek Antropoloji Bölümü olarak; Etnoloji de Halkbilim ile birleştirilerek Halkbilim Bölümü kurulur. Bu ayrılımların ve birleşmelerin ve daha sonrasındaki keskin kopmaların içinde kişisel olaylar, üniversitenin yapısı, YÖK’ün gelişi ve “ekol farklılıkları” bulunmaktadır.

üretmek, toplumsal düzenin sağlıklı işlemesine katkıda bulunmaktır.” (<http://kanalkultur.com/de/content/view/1292/1/>) (Giriş Tarihi 2 Ocak 2010).

²⁰ Muhtar Kutlu’nun belirttiğine göre, bu dönemde Sedat Veyis Örnek’ten başka, kürsüde bulunanlar Orhan Acıpayamlı, Atilla Erden ve Gürbüz Erginer’dir. Orhan Acıpayamlı, Fırat Üniversitesi’nde kurulan fakat daha sonra kapatılan Sosyal Antropoloji Bölümü Başkanlığı ve kurucu dekanlık yapmıştır. O dönemlerde bir başka bölümün kurulacak olan bölüme garantör olması gereği ile Acıpayamlı bölüm başkanlığı görevini sürdürmüştür.

DTCF'deki ayrışmanın "öteki" tarafındaki Zafer İlbars, 1968'de fakùltenin Etnoloji Kürsüsü'nünden mezun olur ve kürsüde asistan olarak kalır. Köy tarımında değışim konusunda doktorasını alır, Cambridge'de araştırmalar yapar (Kutlu 2009). Aile ve akrabalık ilişkileri İlbars'ın farklı dönemlerde araştırdığı bir konudur (örn. 1981, 1988). Kadın ve kùltür konusundaki çalışmaları, feminist çalışmalarda oldukça eleştiren "ekle ve karıştır" yöntemini işaret etmektedir. Benzer bir durum evlenme adetlerinin ele alındığı makalelerinde de göze çarpar (1989). Geleneksel kùltürlerde cinsiyetçilik (1997a, b) konularında da çalışmıştır. Öte yanda Acıpayamlı, çalışmalarını Anadolu'da yerleşmiş ve yaygınlaşmış halk inançları ve uygulamaları üzerinde yoğunlaştırmış ve Anadolu'daki doğum uygulamalarını ve inançlarını psiko-sosyal açıdan incelemiştir (1974). DTCF etnologları, halkbilim terimlerinin Türkçeleřtirilmesi için sözlük çalışmaları yürütmüşlerdir (Örnek 1971, 1973; Acıpayamlı 1960, 1976, 1978).

İstanbul Üniversitesi: Sosyal Antropoloji ve Etnoloji

Antropolojinin üniversitelerdeki durumlarını incelerken, önemli bir örnek de İstanbul Üniversitesi Antropoloji Bölümü²¹ ve kurucusu Charles William Merton Hart'tır.²² Hart bölümün kuruluş gerekçesinde üniversitenin "gün geçtikçe içtimai bünyesinin değışmekte" olduğunu altını çizmiştir (Saran 2009a, 2009b). Ol-

²¹ Saran 1914-1919 arasında, İstanbul Üniversitesi'nin modernleştirilmesi çabaları sırasında bir etnoloji kürsüsünün kurulduğundan bahsetmektedir. Kürsünün faaliyetleri arasında etnografya müzesi oluşturulması gündemdedir. Müze Ankara'ya götürölür ve DTCF'ye bağlanır (Saran 2009a).

²² Bölümü kuran ve bölümün rotasını belirleyen Charles William Merton Hart Avustralya'da doğmuş ve eğitime Sydney, Chicago ve Londra üniversitelerinde devam etmiştir. Radcliffe-Brown'la doktorasını tamamlayan Hart, Toronto ile Wisconsin Üniversitesi'nde antropoloji dersleri vermiştir (Saran 2009a).

dukça sosyolojik gözüken bu gerekçenin altına imza atanlar ise Türkoloji, Felsefe ve Sosyal Psikoloji bölümleri başkanları olmuştur. Burada antropoloji geleneğini etkileyen bir başka isim Hilmi Ziya Ülken’dir. Saran’ın belirttiğine göre, Mümtaz Turhan ABD’deki Uygulamalı Antropoloji Derneği Başkanı Sol Tax’a bir mektup yazıp bir eleman görevlendirilmesini istemiştir. Tax da Hart ile konuşmuş ve Hart da teklifi kabul etmiştir. Nephan Saran, 1959 yılında başlayan ve büyük ilgi gören antropoloji derslerine sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji öğrencilerinin devam ettiklerini, ancak derslerle ilgili düzenlemeler bitmediği için öğrenciler arasında kargaşa yaşandığını bildirmektedir. Bir çözüm olarak, 1960-1961 yılında Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü olarak tezli öğrencisi olan ayrı bir bölüm olarak faaliyetlerine devam eder. Bölümdeki Sosyal Antropoloji ve Etnoloji başlıkları, devam eden kavram kargaşasını göstermekle birlikte, Saran bu isimlerin aynı başlık altında bulunmalarını onaylamaktadır (Saran 2009a, 2009b).

İstanbul Üniversitesi Antropoloji Bölümü daha çok uygulamalı antropoloji geleneğini sürdürmüştür. Hart’ın 1969 yılında ülkesine dönmesiyle birlikte, 1987 yılına kadar, bölüm başkanlığını yürüten Nephan Saran hukuk diplomalı bir asistan olarak Hart’ın derslerini çevirmen olarak başlamış, daha sonra da üniversite kadrosuna geçmiştir.²³ Saran’dan sonra, Taylan Akkayan bu görevi üstlenmiştir. İki öğretim üyesiyle devam eden bölümde fizik antropoloji dersini uzun yıllar M.Y. Yaşar tarafından verilmiş, 2010 yılı içinde ise iki fizik antropolog kadroya alınmıştır. Her ne kadar anabilim dalı, “yirminci yüzyıl başlarında kendine has yöntemi ve bakış açısı ile gelişen antropoloji, kültürün yaratı-

²³ 1924’de doğan Saran, 1947’de Ankara Hukuk Fakültesi’nden mezun olduktan sonra, St. Louis Üniversitesi’nde yüksek lisans öğrenimini 1955’de tamamlamış, Türkiye’ye dönüşünde Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde asistanlık yapmıştır. St. Louis Üniversitesi’nde *anomie* konusundaki teziyle 1960’da doktor olmuştur.

cı ögesi insanı, ana kùltür grupları ve alt kùltür yapıları içerisinde detayları dikkate alarak inceler”, olarak açıklansa da, ([http:// edebiyat.İstanbul.edu.tr](http://edebiyat.İstanbul.edu.tr)) kuruluşundan beri “sosyal problemlere çözüm” aramaları ve buna paralel olarak bu problemlerin altındaki faktörleri belirleyecek araştırmalar yapılmış olması bölümün temel eksenini oluşturmaktadır. Bunlara örnek olarak Saran ve Akkayan tarafından yapılan, dolmuş-minibüs sistemini konu alan ve saha çalışması metodolojisi tartışmasına odaklanan araştırma (1981) ile yine aynı yazarlar tarafından çalışan gençlik üzerine odaklanan çalışmalar dahil edilebilir (1988). Ayrıca Marmara Bölgesi’ni sarsan deprem sonrasında bölüm öğretim üyelerinden Taylan Akkayan ve Yüksel Kırnmlı tarafından hazırlanan ve deprem yardımlarından yararlananları değerlendiren raporları da bu kategori içinde ele alınabilir (Akkayan ve Kırnmlı 2001).

İstanbul Üniversitesi’ndeki çalışmalar için başka farklı bölümlemelerin de yapılması mümkündür. Örneğin Nephan Saran’ın antropolojiye gelmeden önce almış olduğu hukuk eğitiminin yansımaları suç antropolojisi ve hukuk antropolojisi temelinde ele alınabilir. Saran’ın çalışmaları, İstanbul gecekondularına ve çocuk suçluluğuna odaklanmıştır. 1962’de başlayan ve dört yıl süren çalışması İstanbul’daki çocuk suçluluğu konusunda yapılan ve kuramsal bir temele dayanan ilk araştırmadır. Saran’ın bu çalışmasında daha çok kent sosyolojisinin etkisi görülürken, özellikle Amerikalı sosyolog Robert K. Merton’un *anomie* kuramını, suç ve çocuk suçluluğuna “uygulamıştır”. Saran’ın daha sonra gerçekleştirdiği *Üniversite Gençliği* adlı çalışmasında öğrenci hareketlerine odaklanmıştır (1975). Sosyal antropoloji öğrencileriyle birlikte yapılan bu araştırmadan sonra da, grup çalışması geleneği köy toplumlarına odaklanmasıyla devam etmiş ve geleneksel toplumlarda kendi yönetiminde araştırılan yirmi beş köy araştırmasıyla antropolojinin köylülerin değişimle ilgisini kurmaya çalışmıştır (Saran 1984).

İstanbul Üniversitesi’nin antropoloji çalışmaları dahilinde, Akkayan’ın çalışmaları arasında yer alan *Göç ve Değişme* (1979) büyük ölçüde sosyolojik perspektiflerden etkilenmiştir. Akkayan’ın bu perspektifi koruduğu ve iller arası göç konusunu ele aldığı çalışmalarına el olarak (Akkayan 1971), benzer bir sosyolojik yaklaşım Türkiye’deki okuryazarlık konusunu değerlendirdiği çalışmalarında da görülmektedir (Akkayan 1979, 1986). Akkayan’ın daha sonra gerçekleştirdiği köy ve kasaba monografıları ise Türkiye’de de sosyal-kültürel içerikli antropolojinin en temel türlerinden bir olan monografi geleneğiyle, özellikle de tarihsel perspektif vurgusu bakımından ilişkilendirilebilir (bkz. Akkayan 1983, 1989). Öte yanda, Yüksel Kırımlı’nın *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sıhri Hısımlık İlişkileri* (Eltiler) (1994) adlı çalışması, yapısal ve formel olarak eltilik ilişkilerini ele almıştır. Diğer çalışmalarını da köy; yaşlılar ve yaşlılık, engelliler, evlilik, halk inançları; konut, maddi kültür, yorgancılık, ayakkabıcılık gibi halk sanatları ile, nazar ile ilgili pratikler, sosyo-ekonomik bakışla köyler gibi çalışma konuları bulunmaktadır.

Ankara-İstanbul Arasında: Hacettepe ve Yeditepe

Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü 1976 yılında Sosyal Antropoloji Bölümü olarak kurulmuştur ve eğitim ve araştırma faaliyetleri geliştirilmiştir. Bugün bu faaliyetler antropolojinin iki temel alanı olan, sosyo-kültürel antropoloji ve biyolojik antropoloji alanlarında yüksek lisans ve doktora düzeyinde devam etmektedir. Bu bölümden mezun ve yine bu bölümde görev yapan antropologlardan Suavi Aydın, Bozkurt Güvenç tarafından kurulan bu bölümü relativist sosyolojide bulunamayan ancak Güvenç’in antropoloji anlayışında belirgin olan “içeriden” (emik anlamında), modern, karşılaştırmalı ve antropolojiyi tanıtmaya yönelik bir bölüm olarak nitelemektedir (Aydın 2000). Yine Aydın’a göre, Güvenç’in şahsiyetinde belirginleşen seviyeli ve bir o kadar da başarılı “popüler” antropolojinin oluşmasındaki

katkıları da azımsanmamalıdır. “Kuramsal eksiklik” ve “kuramsal tartışmalar” konusuna Güvenç bir eleştiri getirmiş; yöntem konusunda ise, “kutu sosyolojisi”ni eleştirerek, katılarak gözlemin öneminde dikkat çekmiştir Gürenç 2009). Hacettepe Üniversitesi Antropoloji bölümünün tasarımında da bu noktalar öne çıkmaktadır. Ancak, 1980 sonrasında YÖK, Hacettepe Üniversitesi ile “uğraşmıştır.” (Güvenç 2009; Aydın 2000). Bölümün kapatılmak ya DTCF’deki “üç başlı canavar”a benzetilmek istenmesi, bu dayatmalardan sadece bir kaçıdır. Antropoloji bölümünün karanlık bir zemin katta kurulması ise, sembolik olarak disiplinin Türkiye’deki hiyerarşik konumu üzerine çok şeyler söylerken, Güvenç buradaki antropoloji bölümünü “otonom” bir görüntüye ve yapıya da kavuşturmaya, disiplini ve bölümü ve korumaya çalışmıştır. Ancak 2010 yılından beri bölümde kadro sıkıntısı yüzünden yaşanan bazı değişiklikler sonunda, sosyal antropoloji alanında çalışan kimi öğretim üyeleri istifa etmiş, kimileri emekli olmuş, kimileri de başka bölümlere geçmiş; böylelikle de bölümün sosyal antropoloji ayağı “eritilmiştir”.

1990’lara kadar devlet üniversitelerinde okutulan antropoloji, neoliberal politikalarla birlikte özel sektörde de yer almıştır. Vakıf üniversiteleri arasında ilk Antropoloji Bölümü Yeditepe Üniversitesi’ndedir. Bölümün Sosyal Antropoloji olan adı daha sonra Antropoloji olarak değiştirilmiş ve izleyen yıllarda da dört alanlı antropolojiyle ilgili derslerin arttığı görülmüştür. Prof. Dr. Akile Gürsoy kurucu bölüm başkanı olarak görevine devam etmektedir. İstanbul’da bulunan bir diğer antropoloji bölümü ise, özel bir üniversite olan Yeni Yüzyıl Üniversitesi’dir. Buranın kurucu bölüm başkanı ise, doktorasını Yeditepe Üniversitesi’nden almış olan Rabia Ebrar Akıncı’dır.

Bölümler Arasında Antropoloji

Türkiye’de antropolojinin gelişimi ilginç bir disiplinler formasyon üzerinden yürümüş, bir yandan da antropologlar sınırlı sayıdaki

antropoloji bölümlerindeki pozisyonlarda çalışırken, bazıları da interdisipliner programlar ya da bölümler içinde yer almışlardır. Günümüzde Türkiye’de antropolojinin temel çizgilerle bir değerlendirmesini yapmak gerekirse, disiplinin çok parçalı, eklektik ve bölümlenmelerle uğraşmak zorunda kalan bir durumda olduğundan söz edilebilir. Bu durum içinde baskın tek bir antropoloji geleneği de bulunmamaktadır. Son yıllarda Türkiye’deki üniversitelerde antropoloji bölümlerinin sayısı artmıştır; ancak kadro sorunu bulunmaktadır. 2008’de açılan²⁴ Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Antropoloji Bölümü’nün henüz öğrencisi yoktur. (2009 yılı itibarıyla) 1998 yılında kurulan Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Antropoloji Bölümü’nde bir öğretim üyesi ve bir araştırma görevlisi vardır. Burada, DTCF etnoloji geleneğinin uzantısı olan Hüseyin Türk’ün çalışmaları yerel tarihe yöneliktir. Dicle Üniversitesi’nde 2007’de kurulan bir antropoloji bölümü bulunmaktadır. Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü Bölümü’nde Abdurrahim Özmen görev yaparken, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi’nde Mustafa Karabıykoğlu, fizik antropoloji alanında uzmanlaşmıştır.

Tekrar İstanbul’a döndüğümüzde ise, Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nden emekli olan Belkıs Kümbetoğlu, gerek antropolog, gerekse sosyolog kimliğiyle feminist perspektifleri vurgulamaktadır. Ortadoğu Teknik Üniversitesi, eskiden beri halkbilim, sosyoloji, ve etnoloji konulu çalışmaların öncülerinden olmasına karşın, Sosyal Antropoloji Bölümü çok yakın bir zamanda yüksek lisans programı olarak kurulmuştur. Sosyal Antropoloji Yüksek Lisans Programı, Sosyoloji Bölümü tarafından açılmıştır. Bölümde, Avusturya kökenli etnolog Sabine Strasser Türkiye üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Aykan Erdemir’in

²⁴ Bölümün kadrosunda fizik antropolog Yardımcı Doçent Dr. Ahmet Cem Erkman, Paleoantropolog, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Antropoloji bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Erksin Güleç, Ar. Görevlisi Aslı Doğan bulunmaktadır.

Alevilik üzerine çalışmaları ise bir çeşit aktivizm ve saha çalışması içinde ele alınabilir.

Ankara'da antropoloji ile ilgili dersler yakın zaman farklı üniversitelerinin antropoloji dışındaki bölümlerinde çalışan Emine Onaran-İncirlioğlu, Zerrin Tandoğan, Aygen Erdentuğ ve Tahire Erman gibi kişiler tarafından verilmekteydi. Bu antropologlar araştırmalarına da devam etmektedirler. Lisans eğitimi mimarlık olan Emine Onaran-İncirlioğlu, yüksek lisans ve doktora derecelerini Florida Üniversitesi'nden almış ve Paul Magnarella ile çalışmıştır. Onaran-İncirlioğlu, halen Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. Doktorasını Hacettepe Üniversitesi'nden alan Zerrin Tandoğan ise Bilkent Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde görev yapmaktadır. Emine Onaran-İncirlioğlu ve Zerrin Tandoğan'ın çalışmaları genellikle kent ve mekân konularını kapsamaktadır. Buna ek olarak Onaran-İncirlioğlu'nun çalışma konuları arasında çingenler ve kentsel yerleşim de yer almaktadır. Doktorasını Hacettepe Üniversitesi'nden almış olan Tandoğan ise ulusötesi kùltürler, kùltürel çoğulculuk, kozmopolitan eğitim ve araştırma etiğı gibi konulara odaklanmıştır. Aygen Erdentuğ ve Tahire Erman da aynı bölümde görev yapmaktadır. Erdentuğ'un antropolojide uzmanlık alanları politik antropoloji, araştırma yöntemleri ve kent antropolojisi'dir. Erman da kent antropolojisi ve özellikle de kırdan kente göç ve gecekondu konularında uzmanlaşmıştır.

Elbette ki, Boğaziçi Üniversitesi'nde yapılan antropolojik çalışmalar da ele alınmalıdır. Prof. Dr. Nùkhet Sirman Sosyoloji Bölümü'nde antropoloji dersleri vermektedir. Ayrıca, feminist aktivizmi antropolojiye taşıması; son yıllarda yazdığı yazıların "gündelik" olana vurgu yapmasıyla, önemli katkılar sunmaktadır. Yine, üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde Ayfer Bartu-Candan'ın kent antropolojisi ve arkeoloji konusundaki çalışmalarını önemlidir. New York Üniversitesi'nden dönen Berna Yazıcı Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde antropoloji ders-

leri vermektedir. Bundan başka, Harvard Üniversitesi’nden dönen ve Kadir Has Üniversitesi, Radyo Televizyon Bölümünde ders veren Levent Soysal’ın çalışmaları gençlik kültürü ve göç konularını kapsamaktadır. Sevil Baltalı ise antropolog olarak İTÜ İnsan Bilimleri Fakültesi’nde ders vermektedir.

Sabancı Üniversitesi, interdisipliner bir yapıya sahip olınası itibarıyla birçok antropoloğu bir araya getirmiştir: Ayşe Gül Altınay ve Leyla Neyzi’nin çalışmaları antropologların kültürel çalışmalar bölümlerindeki çalışmalarına örnektir. Altınay’ın militarizm ve şiddet konusundaki tartışmaları ağırlıklı olarak feminist perspektifler içermektedir (2004). Yine *half*yelerden, Sabancı Üniversitesi’nden Ayşe Parla’nın feminist antropolojik çalışmalarını da anmak gerekecektir (2003, 2001).

Türkiye’de Antropolojinin Çerçevesi, Konuları ve Özneleri

Farklı üniversitelerdeki antropoloji bölümlerinde ve farklı bölümlerde verilen antropoloji dersleri ve antropolojik çalışmalara değindikten sonra, Türkiye’deki antropolojik çalışmaların hangi teorik ve metodolojik yaklaşımlardan etkilendiğini de ele almak yerinde olacaktır. Türkiye’deki antropolojik çalışmalara bakıldığında, başlangıç döneminden 1970’lere kadar, Le Play²⁵ etkileri görülmektedir (Birkalan-Gedik 2005). Frédéric Le Play’in (1806-1882), Avrupa işçileri arasında yaptığı anket ve monografilerle tanınan ve bir tür sosyolojik etnografi olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşım temelinde, Türkiye’de “ulus-devlet” sürecinin önemli bir dayanağı olan köy ve köylülüğe yönelik başlayan çalışmalar,

²⁵ Le Play, Auguste Comte’dan farklı olarak, *Science Sociale* adıyla yeni bir yöntem ileri sürmüştür. Toplumsal olayları somut bütünlükleri içinde ele almayı önerir ve toplumsal bir olayı toplumun çeşitli olayları arasındaki ilişkileri ortaya koyan monografik anketlerle incelenen bu yöntemi Prens Sabahattin kullanmıştır.

1960-1970 arasında sosyal problemlere yönelmiştir. Araştırmalar, kasaba ve kenti kapsadığı gibi, modernleşme ve gelişme vurgusuyla, öncelikle iç göç ve gekonduyu (Yasa 1964; Hart ve Saran 1969) “sosyal değışim” odaklı bir paradigma içinde çalışmıştır. Alan araştırmaları, daha sonra, “dışarıdaki biz”i ele almış ve ulusötesi bir vurgu ortaya koymuştur. Ancak, kavramsal olarak konular izlendiğinde, Türkiye’de antropolojide sıklıkla yapılan hatalardan bir tanesinin köy çalışmalarının karşısına direkt olarak kent çalışmalarının koyulması olarak görülecektir. Sirman, köy çalışmalarını iredelerken, köyü şehrin küçülmüş hali olarak algılayan tavrı eleştirmektedir (Sirman 1996). Sirman’a göre kent, “kırsal alanın dinamik bir takipçisi’ olarak algılanmaktadır (Sirman 2001: 252). Sirman, köy çalışmalarının azalmasının ve yapısal değışikliklerin üzerinde dururken, çoklu, ailece beraber yapılan tarımsal faaliyetlerden küçülen, aile düzeyinde gerçekleşen çiftçiliğe geçilmesi ve ardından kente göçün gerçekleşmiş olması, köy çalışmalarındaki azalmanın nedenleri arasında saymaktadır (Sirman 1966: 116-117).

Köy

1930-1940 arasında halkbilim çalışmaları ve çağdaş toplumsal antropolojik yöntemlerin kullanıldığı köy araştırmaları, Cumhuriyet aydınlarının üzerine eğildiği en önemli konulardandı. Antropolojinin analiz ünitesi, 1940’lar ve 1950’lerde de köy olarak devam etmiştir ve antropolojinin en temel kavramlarından biri olan aile, akrabalık ve evlilik konuları ile ilgili bilgilerin çoğu köy monografilerinden gelmektedir. Bu yıllar arasında, o zamanlar için sınırları çok daha belirgin olan “yerli” ve “yabancı” antropologlar ayrımı içinde değerlendirildiğinde, Türkiyeli araştırmacılar tarafından yapılmış olan çalışmaların, bir yandan arkeoloji ve müzecilik ile; öte yandan da halkbilim çalışmalarıyla paralel, hatta birbirinin içiçe geçmiş bir şekilde yürütüldüğü görülmektedir. Köy monografileri arasında, (Berkes 1942; Boran 1945; Yasa 1955;

1969a; Erdentuğ 1956, 1959) anılan çalışmalar monograflar başlığı altında değerlendirilebilirse de, aralarındaki disiplinler ve yöntemsel farklılıklar üzerinde fazla durulmamıştır. Araştırmaların çerçeveleri yapısalcı-işlevci olarak tabir edilse de, özellikle Erdentuğ ve temsil ettiği ekol için kullanılan etnoloji; maddi kültürü ve kültürel öğeleri bir yığın içinde ele almak anlamına gelmektedir. Erdentuğ’un çalışmasında kültürel öğeler birbirine bağlı ve birbirinden etkilenen bütünün parçaları anlamında kullanılmaktadır. Birçok çalışmada etnoloji alanında Erdentuğ’un çalışmaları örnek olarak verilirken, Yasa’nın Hasanoğlu’nun çalışması da sosyolojik çalışmalar demeti içinde sunulmuştur. İçerik olarak ele alındığında aralarında çok da büyük farklar olmamasına karşın, acaba farklar yöntemsel düzeyde midir? Öyle ise, neden ele alınmamıştır?

Etnolojinin “tarihsel” olana vurgusu ile İngiliz antropolojisinden gelen ve Türkiye’deki sosyolojik çalışmaları etkileyen yapısalcılık bu dönemde oldukça çatışma halindedir. Antropoloji eğitimi alarak Türkiye’ye dönen Kıray’da ise oldukça ağırlıklı olarak işlevsellik çerçevesi söz konusudur. Bir başka farklı yaklaşım ise Berkes’in çalışmalarında ortaya çıkar. Berkes, kuram ile var olan durum arasında devingen duruma işaret ederek, araştırmasını gerçekleştirmiştir. Berkes, o dönemdeki hakim “bütünleştirici” bir yaklaşım yerine, Marksist kuramdan etkilenerek “çatışmaya” dayalı bir yaklaşımı benimsemiştir. 1950’lere kadar zaten gerek etnolojik, gerek sosyolojik çalışmalarda tarihsel bir boyutun varlığından söz edilebilirken, daha sonraki yıllarda, Kıray aracılığıyla sosyoloji tarihsel olanı arka plana itmeye başlamıştır.

Türkiye köyleri Amerikalı ve İngiliz antropologlar için de önemli araştırma alanları olmuştur. Joe Pierce, Mahmut adını verdiği bir gencin peşinden giderek köyü deneyimlerken (1964), Stirling, yapısalcı işlevsel bir yaklaşımla köy olgusunu anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır (1965). Bu iki çalışma, araştırma nesnesi köy olmakla birlikte, yaklaşım olarak birbirinden oldukça farklıdır. Stirling köy ünitesini tanımlamaya çalışmış ve evlilik konu-

sunda “demografik” bilgiler ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Öte yanda Joe Pierce tek bir kişiden yola çıkarak onun anlatılarını kalem almıştır.

Köy monograflarından başka, 1960’lardan sonra, köy konusunda “özel” konular seçildiğinin de altını çizmek gereklidir. Bunlar arasında aile antropolojisi ve sosyal yapı konusunda veriler (Spencer 1960), ebeveynlik (Cuisenier 1964), soy ve aşiret (Magneralla ve Türkdöğün 1973); akrabalık terminolojisi (Casson 1973, Busch 1980); kırsalda evlilik stratejileri (Kudat 1974, 1965) gibi konular ön plana çıkmaktadır. Kirvelik gibi sanal akrabalık formları (Kudat 2004), evlilik stratejileri (Sirman 1995 [1990]) ya da tipik olmayan evlilik biçimleri (Yasa 1969b) ve teorik konulara ve etnografilere katkıda bulunmuştur. John Kolars’ın köy hayatı ile “ulusal” oların bağlantısına odaklı vurgusu, yeni hukuksal düzenlemelerin gelişi, bunların yeni kent seçkinleri tarafından getirilmeye çalışılması kent ve köy arasındaki karmaşık ilişkiyi de göstermektedir. Kolars, kentel azınlık ile kırsal nüfus arasındaki ilişkide geleneksel sınırların nasıl yıkıldığının altını çizer (Kolars 1973). Kırsal çalışmalarda, Shankland’da Strling ekolünün vurguları barizdir. Aile antropolojisi konusunda Tezcan’ın (2000) çalışmaları oldukça tarımsal ve “klasik” bir yaklaşımla kalem alınmışken, örneğin Rasuly-Palaczek’in derlemesi (1996) daha eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

Türkiye’deki etnografik metin kurgularının bağlamlarına ve metinsel özelliklerini değerlendirmek gerekirse, klasik etnografiler, dünyada olduğu gibi, Türkiye’de de monografik çalışmaların çerçevesini ve etnografik yazının ana türünü belirlemiştir. Halkbilimcilerin hazırladıkları ve derleme yöntemlerine eğilen el kitapları ve kılavuzlar (örn. Fındıkoğlu 1927; Yalğın 1955; Yener 1960; Güngör 1961) monografik yöneme dair bilgiler vermektedir. 1920-1940 yılları arasında gerçekleştirilen “antropolojik” araştırmalarda etnografya derlemeleri ve derleme kılavuzları (Koşay 1932, 1935, 1939, 1977; Yener 1969; Güngör 1961) ön plana çık-

maktadır. Etnografya, önceleri tarımsal veya tarihsel bir göndergeyi işaret ederken, daha sonraki yıllarda —özellikle Ankara Üniversitesi DTCF’de— alan araştırmasının bizatihi kendisi olarak algılanmış ve uygulanmıştır (bkz. Urfalier 1969; Demirpolat 1976; Balaman 1982).

Türkiye antropolojisinde neredeyse bir okul olarak duran köy çalışmalarının yükselişi ve düşüşü, antropolojinin “alan” sorununu temsil etmektedir (Sirman 2001, 1996; Delaney 1998). Özellikle 1940’lar ve 1950’lerdeki araştırmalarda köy konusunu inceleyen bir avuç monografin o dönemde 40.000’den fazla olan köy sayısına bakıldığında, köyü nasıl temsil ettiği sorusu ise çok önemlidir. Türkiye’de sosyal bilimlerde 1950’li yıllardan itibaren artan “yapısal değişim” olgusu, araştırma konusunun ve araştırma alanının değişmesine yol açmıştır. İngiliz yapısalci-işlevci okulun etkisiyle, “köy” gibi, bir zamanlar statik veya genel geçer temsilleri olabileceği düşünülen bir alan bile, “değişim” perspektifiyle çalışılmıştır. Buna bir örnek, İbrahim Yasa’nın Hasanoğlan köyünde, 25 yıl aradan sonra yaptığı (1969a) ve günümüzde bir çeşit “takipçi etnografi” bağlamında ele alabileceğimiz çalışmasıdır. Bu çalışmaların özellikleri, realist etnografya bağlamında gerçekleştirilmeleridir.

1960’lardan 1970’lere doğru gelindiğinde birçok değişkene bağlı toplumsal hareketler ve değişimler ışığında, toplumsal sorunları açıklamak için tek bir neden olmayacağını anlayan antropologlar, çeşitli katmanların etkilerini görmüşlerdir. Bu nedenle bir olguyu her yönüyle irdelemek yerine bir konuyu derinlemesine araştırmaya yönelmişlerdir. Bir yandan, örneğin GAP projesinin köyü nasıl etkilediği köy çalışmalarının konuları arasında girmeye başlarken (Sirman 2001: 251), daha sonra köy çalışmalarının etnisite ve din bağlamında farklılıklarının çalışıldığı da görülmektedir. Ancak bu tür çalışmalar için 1980 sonrasını beklemek gerekecektir.

Gecekondu ve Kent Arařtırmaları²⁶

Klasik antropoloji gelenekleri içinde araştırılan “ilkeller” antropolojinin değişen koşulları içinde bugün farklı grupları içine almaktadır. Türkiye’de de sosyolojinin ve halkbilimin analiz ünitelelerinden olan köylülerin 1950’lerin sonundan itibaren, iç göç ile şehre doğru takibi, yeni bir analiz kategorisi açmıştır: gecekondu. Türkiye’de —ve birçok “3. Dünya” ülkesinde— kentleşmenin en önemli tezahürü olan gecekondu, neredeyse kent çalışmaları ve İstanbul çalışmalarıyla özdeşleşmiştir. Antropolojinin içinde de yeni bir alan olan kent araştırmaları da esasen 1960’lı yıllarda, yine gelişme söylemi içinde ortaya çıkmış bir alandır. Bu konuda yapılan çalışmalardan ilki Nephân Saran’ın, Hart ile birlikte survey tarzında gerçekteştirdikleri ve Saran’ın Türkçe çevirisi ile yayımlanan *Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi*’dir (1969). İstanbul’daki gecekondulaşma sürecinin ilk kez ele alındığı bu çalışmayla, antropoloji öğrencilerine bir sosyal “sorunun” nasıl araştırılması gerektiği; saha çalışmasının kuramsal ve pratik öğretilmesi ve gecekondu oluşumunun temel nedenlerinin bulunması amaçlanmıştır (<http://kanalkultur.com>). Ancak, Saran bu araştırmadan söz ederken “yabancılaştırıcı” bir dil kullanmaktadır (Saran 1971). Buradaki bir başka önemli nokta ise, bu tür dışlayıcı yaklaşımların başka araştırmacılar tarafından, özellikle de gecekondu konusunda kullanılmasıdır (eleştiri için bkz, Birkalan 1999). Bu nokta da “araştıran/araştırılan” hiyerarşisinde, sınıfsal vurgunun Türkiye’deki sosyal bilimler söyleminde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

1940’ların ve 1950’lerin köy-kent değişim odaklı çalışmaları, özellikle İstanbul’da göç ve gecekondu araştırmalarının ilk kez

²⁶ Konu ile ilgili olarak detaylı çalışmalar konusunda lütfen bkz: Birkalan-Gedik, Hande 2011. “Urban Anthropology in Turkey: A Historical Overview”. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* (39/3-4) 1-66.

yapıldığı bölümlerden biri olan İstanbul Üniversitesi Antropoloji Bölümü için de geçerlidir. Zeytinburnu araştırmasında genel bir tipoloji çizilmeye çalışılmıştır ve olgular neo-pozitivist bir çerçevede ele alınmıştır (Hart [çev. Saran] 1968, Akkayan 1979). Bu dönemde “sosyal problemler” odaklı bir yaklaşımın başını çeken İstanbul Üniversitesi Antropoloji Bölümü’nde Hart, antropolojiyi gündelik hayattaki işlevselliğinin altının çizilmesi ve problemlerin çözülmesinde bir araç olarak görmekteydi. Ayrıca yapısalcı-işlevci, ya da davranışsal yaklaşımlar sadece kuramsal olma adına kullanılmamıştır. 1960’lı yıllar sosyal değişimin ilk ortaya çıktığı yıllar değildir; ancak, tarım politikaları, gerçekleşmeyen tarımsal reformlar, Amerikan etkisi vb... konular ile “yaşanan” bir gerçekliktir ve sosyal bilimlerin yönünü de belirlemiştir.

Gecekonduya gelişmeci yaklaşımlar (Akkayan 1979) ve gecekondulu “problemi”nin tarihsel gelişimi (Saran 1971), ilk dönem gecekondulu antropolojisini, belirlemişse de, daha sonra farklı yönelimler görülmektedir. Önceki çalışmalarında köylü-kentli-gecekondulu üçlemesinden etkilenen Tahire Erman, 2004 yılında gecekondulu söylemlerini ele aldığı çalışmasında, “1950’lerin gecekondulu söylemleri hakkında evrimci modernleşme kuramının öngörüsüne paralel olarak bu dönemde gecekondulu henüz köylü kültüründen ve ilişkilerinden kurtulamamış, kentli-modern değer ve yaşam tarzını benimseyememiş, ne köylü ne de kentli” olarak görüldüğünü belirtmiştir (Erman 2004)

Ankara ekolünden ise, gecekondunun araştırılması da benzer yaklaşımlar üzerinden yürümüştür. Zafer İlbars, gecekondulu kadının hane dışı çalışmasına ve gecekondulu ailelerinin araştırılmasına yönelmiştir (1981, 1988). Gecekondulu aileleri esasen, değişim sürecinde olan Türkiye’nin aile yapısında daha önce Yasa ve Kıray tarafından değerlendirilmiştir (Yasa 1966; Kıray 1973). 1990’lı yıllarda gecekondulu vurgusunda, monografin dışına çıkmış ve akrabalık ve komşuluk ilişkilerini konu alan “cemaat” çalışmalarına yönelmiştir (Birkalan 1999, Gökçe 1993; Erman 2003).

Tùrkiye’de köy, kasaba ve kent bağlamlarında yapılan cemaat çalışmalarını, Avrupa etnografisinde tartışılan konulara farklı veriler sunacak —örneğin fiziksel yakınlık uzaklık, devlet ile olan ilişkiler vb— ve yeni teorik açılımlara yönelendirecek, en önemlisi, Avrupalılık fikrinin ve Avrupa anropolojisinin yeniden düşünülmesini sağlayacaktır.

Gelişmeci söylemden uzakta ve mutlaka köy araştırmalarının karşına koymadan ele alınırsa, kent antropolojisi bağlamında düşünülebilecek eserler arasında disiplini dönüştürecek eserlerin altını çizmek gerekecektir. Kentler içindeki aileler olgusu ve bunların özellikle demografik-tarihsel araştırmaları dikkat çekmektedir (Duben 1982; Duben ve Behar 1991). 1990’lı yıllarda enformel kadın emeğinin kaynağı olarak görülen gecekondu araştınlmıştır (Kümbetoğlu 1992; White 1994). Yine bu yıllarda, gecekondu araştırmalarının bir alt alanı olarak çıkan “arabesk” araştırmaları da (Stokes 1994) müzik-antropoloji kesişiminde önemli araştırmalardır. 2000’li yıllarda ise, Belgin Tekçe (2004) ve Ayfer Bartu’nun (2001), Bartu-Candan ve Kolluoğlu’nun (2008) güvenli siteleri üzerindeki çalışmaları, monografya geleneğinden nereye geldiğini gösteren bazı çarpıcı örneklerdir. Ayrıca Levent Soy-sal’ın kent odaklı çalışmaları (2001, 2003, 2004); hem Türkiye’de, hem de Almanya’da gerçekleştirdiği alan çalışmaları ile klasik “ev/saha” kavramları da sorgulamaktadır. Bundan başka, İstanbul üzerine (Robins ve Aksoy 1995) İstanbul’da dans ve kentte mutenalaştırma (Pötüoğlu-Cook 2006); İstanbul’da Kürt Aleviler (Seufert 1997) gibi konular sadece antropolojik bakış açısıyla değil, daha interdisipliner bir bağlamda ele alınmıştır. Kent ile ilgili çalışmalar özellikle 1990’lı yılların sonundan itibaren hem konu, hem de yaklaşım olarak çeşitlenmeye başlamıştır.

Kasaba

Kasaba çalışmaları 1960’lara kadar, Türkiye’de antropolojinin içinde bir analiz ünitesi olarak ele alınmamıştır. 1964’de Türki-

ye’de yayımlanan ilk kasaba çalışmasında (Kıray 1964) çalışmaların neredeyse tamamının köylere odaklandığını, kent ve kent problemlerinin kısa değiniler dışında pek fazla çalışılmadığını altını çizer. Benedict Ula hakkında yazarken, kasaba çalışmalarının henüz emekleme döneminde olduğunu belirtmektedir. Benedict’in çalışması tarihsel bir bağlam içinde şekillenmiştir ve bir kasabadaki yaşamı, inanışları, geçmişte olduğu kadar güncelliği içinde de ele almayı hedeflemiştir. Öte yanda, kuramsal olarak da kasaba adı verilen ünitenin niteliğine yönelik saptamalarda bulunmayı da hedeflemiştir. Kasaba topluluklarının köye oranla karmaşık yapı sergilemeleri, kasabaların “yeterince” çalışılmama nedenlerinden biri olarak sayılabilir.

Kasabalar, köy ile merkez arasında bir akış sağlayan merkezler olarak, iki düzeyde işlev gösterirler: kasaba içindeki ilişkilerin ve kasaba ile çevre köyler arasındaki ilişkilerin düzenleyicisidir. Magnarella, kasaba-modernizasyon ilişkisi içinde, “ulusal toplumun modernleşmesinde kurumları ve halk kültürleri ile kent seçkinlerin ilişkilerini” (Magnarella 1974: 11) düzenlediğini belirtir. Magnarella, köyleri ya da küçük kasabaları çalışan antropologların modernizasyonu daha geniş bir bölgesel ve ulusal gelişmenin parçası olarak ve tarihsel bir olgu olarak çalışılmasını gerektiğini belirtmiştir ve yine Magnarella’ya göre, köylülerin gelişme algısının anlaşılması önem taşımaktadır (Magnarella 1974: 6).

Kuramsal düzeydeki bu katkıların üzerine inşa edilen eserler etnografik verileri güçlendirirken, farklı bölgelerdeki kasabaların ortak özellikleri ve farklılıkları ise, değerlendirmeyi beklemektedir. Joseph S. Szyliowicz’in (1966) çalışması sadece sosyal değişmeyi değil, politik değişimi de ele almaktadır. Tarihsel etnografi bağlamında ele alınabilecek esere ek olarak (Meeker 1971, 2002; Akkayan 1983, 1989) Fatma Mansur’un öncü çalışmasını kısaca ele almak gerekir. Mansur (1974) Bodrum çalışmada ise hızlı bir sosyal değişim içine giren Türkiye gibi bir ülkeyi anlamak ge-

rektiğini bildirir (Mansur 1974: xii). Mansur, Bodrum'un daha önceden bir kaza olduğunu, 1950'lerden sonra nüfusunun azaldığını belirtirken, Bodrum ile ilgili çalışmasının daha geniş bir bölgeyi anlatabileceğini altırı çizer.

O dönem içinde yapılmış olan kasaba çalışmalarına bakıldığında, genel olarak homojen bir kùltür varlığının tahayyülünün söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Bu durum, örneğin Kıray'da ağır sanayinin girişı ile değişim sürecine girerken, Szyliowicz'in çalışmasında politik değişim odaklı olarak ele alınmıştır. Mansur'da değişim kapısı ise turizm endüstrisinin toplumsal etkileri olmuştur. Ancak Mansur'un çalışmasını toplumsal "homojenlik" noktasında değerlendirmek gerekirse, araştırmacının Giritli muhacirler'e yaptığı vurguyla, etnisite konusunu da bir sosyal-kùltürel bileşken olarak ele alması dikkat çeker.

Monograf uzunluğundaki bu çalışmalara ek olarak, daha özet ve tek bir konuya odaklı çalışmaları da değerlendirmek gerekecektir. Kasabalarda kadın ziyaretleri ve altın günleri (Benedict 1974, Aswad 1974); kasaba monografılarına alternatif olarak, kasabalardaki belli bir konunun takibine odaklanmıştır. Nancy Tapper'ın aynı kasabada farklı kadın toplantılarına odaklı çalışması (1983) ile kadın toplantılarını değerlendirdiğı çalışması (1990), kasaba monografilerinden tema odaklı çalışmalara geçişı temsil eden ve bunu da toplumsal cinsiyet bağlamında araştıran eserlerdendir.

Bu çalışmalara ek olarak, Hann ve Béller-Hann 1990'lı yıllarda Karadeniz'de bir alan araştırması yapmışlar ve bunu yayınlamışlardır. Yazarlar, 1980'li yıllardan itibaren, çay kooperatiflerine ve özelleştirme sürecinde ve sonrasındaki politik değişim ve kimlik konularına odaklanmıştır (Hann ve Béller-Hann 1992). Norveçli antropolog Ståle Knudsen Doğu Karadeniz'de gerçekleştirdiğı çalışma ise bir yandan deniz kaynaklarının yönteimini ele alırken, diğer yandan da moderneleşen Türkiye'deki bölgesel kimliklere odaklanmaktadır (Knudsen 2009). Bu çalışmalar örtük bir

şekilde, devlet-toplum ilişkilerini irdelerken, sorunsallarını “çay” ve “balık” üzerinden kurgulamayı ihmal etmemişlerdir.

Yörük

Türkiye’de antropolojide “köylü”den sonra en fazla ele alınan grup “yörük” olmuştur. Tarihsel olarak bakıldığında Osmanlı’dan beri Anadolu’ya gelen misyonerlerin yörük gruplarıyla tanıştıkları ve onlar hakkında yazılar seyahatnameler ve bölgelere ilişkin coğrafi bilgiler ürettikleri görülmektedir. Tarihsel bir perspektifi koruyarak, Anadolu’ya odaklanan bazı araştırmacı gezinlerin eserlerinde etnografik bir özellik sezinlese de, bunlara antropolojik eserler olarak bakılması mümkün görünmemektedir. Yörükler konusunda yapılan çalışmalar içinde etnografik özellik gösteren çalışmalardan en önemlisi Ali Rıza Yalğın’ın 1930’larda Toros yörüklerden derlediği “bilgilerden” oluşmaktadır (Yalğın 1977).

Daha sonraki yıllarda John Frödin’in (1932) ve Xavier de Planhol’un (1958) Göller Bölgesi’nde, Wolf Dieter Hütteroth’un Güneydoğu Anadolu’da Kürtler üzerine yaptığı çalışma (1959), E. H. van de Waal’ın Silifke’de yörükler ile yaptığı araştırması (1968); Jean Paul Roux’nun (1970) ve Kemal Özbayrı ile Tahtacılar üzerinde gerçekleştirdiği alan araştırması önemli örnekler arasında yer alır (Roux ve Özbayrı 1972, Özbayrı 1972). Ağırlıklı olarak halkbiliminde yaptığı çalışmalarla tanınan Wolfram Eberhard, yörüklerin yerleşik düzene geçirilmeleri konusunda yaptığı araştırmasında özellikle evlilik sistemlerini ele almıştır (Eberhard 1953).

Anadolu’da yörüklerin yaşam biçimi bölgelere göre farklılıklar gösterse de, temelde benzer yapılar sergilemektedir ve farklı disiplinlerden gelen araştırmacılar daha çok bu nokta üzerinde antropolojik veri sunmuşlardır: Yörükân’ın ölümünde sonra biraraya getirilen makaleleri, 1920’lerden beri yaptığı çalışmalarını içermektedir (2006). Aydın’ın belirttiği gibi, ayrıca, daha çok sos-

yoloji disiplini içinde değeriendirilen Beşikçi'nin çalışması esasen oldukça antropolojiktir (Aydın 2000). Beşikçi (1969a, b), aşiret sistemine dayalı sosyal örgütlenme yapısını ve gücünü topluluğun akrabalık sisteminden aldığıni ortaya koymuştur. Beşikçi, yörük olarak "homojen" bir biçimde tanımlanan grupların etnik aidiyetleri ve kimliklerini de ele alarak, ekonomi-politik alanına da katkı sağlamıştır. Fakat "etnik" sözcüğünün antropoloji ve sosyoloji içinde konuşulması bile, Türkiye'de, daha önceden Tayfun Atay'ın "biyo-kùltürel" olarak tanımladığı alanın dışında olduğundan, bir tehdit olarak yorumlanmıştır.

Daniel Bates yörüklerde göçebeliliğın nasıl bir sosyal örgütlenme ve ilişkiler örüntüsü oluşturduğunu ele almış (1973, 1974), bu ilişkilerin bir parçası olarak da akrabalık sistemini merkeze koymuştur. Muhtar Kutlu'nun çalışması (1987) detaylı bir monografi olmasının ötesinde, yörük kùltürü ve göçebelik ile ilgili kavramları eleştirel olarak da değeriendirmektedir. Kutlu'nun da da belirttiğı gibi göçebelik, göçer yaşam ve aşiretlerle ilgili çalışmalar daha çok tarih, coğrafya ve sosyoloji bilimlerinin ilgi alanı içerisinde kalmıştır (Kutlu 1987: 6). Lale Yalçın Hekman'ın Hakkâri Kürtleri arasındaki çalışması İngiliz antropolojisinin en önemli araştırma modellerinden biri olan akrabalık ve sosyal organizasyon temelinde şekillenmiştir (1990, 1991). Esas olarak bir kaç yönden antropoloji literatürüne katkı sağlayan bu araştırmanın önemli bir katkısı da, 1980'lerde araştırmak bir yana dursun, isimleri bile telaffuz edilemeyen Kürtler üzerinde, Beşikçi'den sonra ilk akademik araştırma olması; aşiret, sosyal organizasyon, göçerlik gibi konulara veri sunması; ve en nihayetinde kadınların göçer kùltürü içinde rollerini ve statülerini ele alırken, feminist bakış açısını korumasıdır.

1990'lardan bu yana yörükler üzerine yapılan çalışmaların odak noktasını oluşturan "yerleştirme" konusuna verilebilecek bir örnek, Ulla Johansen'in Kayseri, Maraş, Mersin ve Niğde, Adana illerindeki göçer hayat hakkında bilgi verdiği çalışması

(2005) önemlidir. Rudi Paul Lindner (2000) göçerlerinin yerleşmelerine neden olan faktörleri ve yerleşme sonrası değişimi belirtmektedir. Ayrıca, yürüklerin —monografilerden sonra ele alındıkları en önemli çerçevelerden biri yerleştirme olarak düşünüldüğünde— Kürkçüler obasının hikâyesi de son yıllardaki çalışmalar arasındadır (Adil 2007).

Antropolojide “Kadın” Söylemleri

Genel bir saptama yapmak gerekirse, köy ve köylü bağlamında başlayan antropolojik çalışmalarda “kadın” konusunun ele alınması farklı tavırlar içinde oluşmuştur. Bunlar arasında antropolojik söylem içinde bulguların bir ölçüde ters yüz edilmesi (*subversion*) önemli bir eğilimdir. Köylüler arasında yapılan araştırmalarda antropolojinin özgün ve yapıştırıcı sözcüğü “çeşitlilik” unutulup, hoş kalıplar yaratılmaya çalışılmıştır. Özellikle, ilk dönemdeki monografilerin odağı direkt olarak kadın olmamış; ataerkil bakış açısı belirleyici bir çerçeve sunmuştur. Özellikle İngiliz antropolojinin etkisiyle yapılan bütün araştırmalar “doğal” olarak evlilik ve akrabalık konularına odaklanmışsa da, bu kavramlar cemaat içindeki gelişimleri bağlamında ele alınmıştır (Birkalan-Gedik 2005b). Köy kadının ağır işlerde çalışması ve ikincil durumları sosyal bilimciler tarafından not edilse de, kullanılan söylem “fedakâr kadın” olarak antropoloji literatürüne geçmiştir (Saktanber 1995 [1990]). Bugünkü “etnisite” ve kadın çalışmalarının azlığı da bu bakış açısının bir devamı olarak okunabilir (Birkalan-Gedik 2005a).²⁷

²⁷ Onaran-İncirlioğlu araştırmasını 1986 yılında, İngiliz antropolog Paul Stirling’in 1950’lerde ve 1960’larda araştırma yaptığı Sakaltutan ve Elbaşı’da gerçekleştirmiştir. Onaran-İncirlioğlu, argümanlarını bir tür “öncü” (*precursor*) etnografya bağlamında şekillendirmektedir. Öncü etnografya, daha önceden araştırılmış bir bölgenin, bir konunun, ya da bir alanın ya aynı kişi tarafından ya da bir başka araştırmacı tarafından daha sonradan “takip” edilerek

Türkiye’de antropolojide, özellikle 1980’lere kadar Türkiye’de de modernleşme ve Batılaşma süreci, eril kodlarıyla, kadının konumunu da yeniden belirleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür “milli” söylemlerde kadının rolü bellidir. Kandiyoti (1997) Türk modernleşme projesinin ve Cumhuriyet ideolojisinin yeni kadın kimliğini modernliğin göstergesi olarak inşa ederken bir yandan da geleneksel cinsiyet rolleri ile tanımladığını göstermiştir. Carol Delaney, devletin “baba”yı, anavatanın da “anne”yi temsil ettiğini ve ulusun üyelerini ve ulusal kimliğin temellerini yarattığını belirtir (Delaney 1995: 190). Böyle bir çerçevede, ulus-devlet sürecinde kadının ulusal söylemin bir nesnesi olarak inşa edilmesi, antropolojinin araştırma “nesnesi” olarak kadın konusuna yaklaşımını da belirlemiştir. Bir kısım antropolojik araştırmalar, “kadın” için özel bir kategori tasarlamamışken, kadın konusundan sadece “yeri geldiğinde” bahseden araştırmalar da bulunmaktadır. Ayrıca, ilk dönemlerde, Kemalist feminist anlayış içinde, kadın antropolog “üretilmesinin” önemli bir belirleyici olduğu göze çarpmaktadır.²⁸

1930’larda, kadın gelişiminin en büyük aracı olarak görülen Kemalist devrimler değerlendirilmiştir (Özbay 1990: 2). Bu devrin belirleyici söylemi daha sonra da devam edecek ve “devlet feminizmi” olarak nitelendirilebileceğimiz bu yaklaşım, kadın haklarının devlet eliyle verildiğini ileri sürmüştür. Bu görüş sadece bu dönemle sınırlı kalmayarak ve “devletçi feminizm”e dönüşerek, özellikle 1980’lere kadar varlığını sürdürmüştür. Köy

bu bölge, konu, ya da kişilerle ilgili yeni bilgilerin elde edinmesine dayanmaktadır.

²⁸ “İlerici Cumhuriyet kadını” fikrinin Kemalist ideolojide önemli bir yer tuttuğu 1940’lı yıllarda hem Türk kadının, hem de antropolojinin ileri letilmesi adına Seniha Tunakan 1935 yılında Berlin Üniversitesi Kaiser Wilhelm Antropoloji Enstitüsü’ne gönderilmiştir (Kansu 1940). Tunakan daha sonra Türkiye’ye döndükten sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Bölümü’nde ders vermeye başlamıştır.

odaklı çalışmalar, şüphesiz ki, köy organizasyonunu ele alırken, ev, hane, aile ve akrabalık konularına ve kaçınılmaz olarak da bu kavramların temelindeki kadın konusuna da eğilmişlerdir. Ancak, 1940-1950 arasında yazılan köy monografilerinde hiçbir monografinin odağı kadın olmamıştır. Özellikle İngiliz antropolojinin etkisiyle yapılan bütün araştırmalar “doğal” olarak evlilik ve akrabalık konularına odaklanmıştı ve bu kavramlar cemaat içindeki gelişimleri bağlamında ele alınıyordu. Bu dönemde kadının ağır işlerde çalışması ve ikincil durumları sosyal bilimciler tarafından not edilse de, kullanılan söylem “fedakâr kadın” olarak antropoloji literatürüne geçiyordu. Ailede “annelik” rolü ise en önemli rol olarak görülmekteydi (Özbay 1990). Ancak bu dönemin çalışmaları feminist antropologların vurguladıkları “toplumsal cinsiyet” perspektifinden uzaktır ve annelik olgusu daha çok normatif bir kavram olarak ele alınmıştır.

1940’lar ve 1950’lerde oldukça sık görülen köy monografyaları, ya da 1960 ve 1970’lerin doğurganlık çalışmaları her ne kadar içlerinde bir kadın ögesini barındırmışlarsa da, bunun feminizmin sürekli reddettiği “kadınları ekle ve karıştır” yöntemi olduğunun altının çizilmesi gerekir. Daha sonraki dönemlerde, aile, evlilik ve akrabalık gibi antropolojini temel konuları üzerine yapılan çalışmalarda da kadın yine kültürü oluşturduğu düşünülen eril bir bakış açısı içinde verilmiştir (Tezcan 2000; 1981). 1940’lı ve 1950’li yılların kırsal araştırmalarını, içlerine “kadın” türevleri entegre ederek 1980 ve 1990’larda bulmak mümkündür. Müslüman köylü kadınlarının medeni hukukla tanıştıktan sonra değişen hayatları köy bağlamında ele alınırken (Starr 1978), kırsaldan şehre doğru izlenen köylüler içinde kadın konusu ise zaman zaman gecekondü bağlamında da ele alınmıştır (Erman 1996).

1960’lar ve 1970’lerin başındaki doğurganlık çalışmaları 1950’lerdeki “kadın” konusunu çalışmanın açılımları olarak görülebilir. 1970’lerin gelişmeci söylemi içinde, köylü kadın yerine “gecekondü” kadını daha fazla ele alınmıştır. Özbay da 1960’lar

ve 1970'lerdeki doğurganlık çalışmalarının daha çok hızlı değişen sosyal ve politik hayat çerçevesinde ele alındığını belirtir. Artan nüfus hızı ile birlikte çalışmaların odağı kadın doğurganlığı olmuştur. Bu devirde, yine Özbay'ın aktardığı gibi "kadın bakış açısından" doğurganlığın araştırılması önemlidir (Özbay 1990a: 4). Fakat Özbay'ın "kadın bakış açısı" ile neyi işaret ettiği açık değildir ve bu terimin feminist felsefede kullanıldığı anlam ile örtüşüp örtüşmediği bilinmemektedir. Bu açıdan, "kadın" konusunun ele alınması bir yana, detaylı olarak hangi bağlamlarda ele alındığı ve hangi söylemler içinde analiz edildiğinin belirlenmesi önem kazanmaktadır.

Öte yanda, bu eserlerde kadının "statüsünü" ölçmek konusu da göze çarpmaktadır. Statü belirleyici kıstas ise eğitim ve eğitim ile kast edilen de okuryazarlık olmuştur. Ancak, kırsal kesimde statüyü belirleyen okuma yazma değildir. Daha sonraki yıllarda Lale Yalçın-Heckmann'ın gösterdiği gibi, kırsal kesimde kadınlar arasındaki statünün belirleyicisi okuma yazma değil, yaşam biçimidir (Yalçın Heckman 2002). Erdoğan Gedik de kırsalda adının statüsünün eğitimle değil, kadının ailesinin kökeniyle; kiminle evli olduğuyla; ev, hayvancılık, ya da gündelik işlerin hangisinde (sağıltıcılık, ebelik, bilgelik, halı dokuma, nakış vs.) iyi olduğuyla; ve sosyal kişiliği, dil kullanımı ve konuşma becerisi ile belirlendiğini belirtmektedir (Gedik 2008). Ancak, Özbay'ın da altını çizdiği gibi, kadınları ele alan çalışmaların temel belirleyicisi modernizasyon teorileri olmuş ve yapılan çalışmalar Kemalist ideoloji bağlamında gelişmiştir. Bu etnografiler bir ölçüde de, Kemalist reformların doğrulama kaynakları olarak karşımıza çıkmıştır (Özbay 1990: 5).

1980'lerde ortaya çıkacak olan İslâmcı düşüncenin görünür olmaya başladığı 1970'lerde kadın sorununa farklı yaklaşımlar görülmüştür. Artan İslâmi harekete karşılık, Kemalist feminizm tekrar revaçtadır. Özbay'ın dördüncü dönem olarak adlandırdığı 1970'lerde ataerkil sistemlerin eleştirisine girildiğini, ama bu ana-

lizlerin daha çok gözlemlere dayandığını ve ataerkil sistemlerin eleştirisinin bulunmadığı görülmektedir (Özbay 1990a). Ecevit ise buradaki eksikliği kuramsal çalışmaların azlığına ve olan çalışmaların da ikincil pozisyonuna bağlamaktadır (Ecevit 1996: 321). Bundan başka, kadınların ele alındığı köy ve kasaba çalışmalarında “kabul günü” toplantıları, kadınların sosyalleşmesini ele alırken, burada yer alan bilginin daha geniş monografik çalışmalar sırasında toplandığı bilinmektedir (Benedict 1974; ayrıca bkz. Aswad 1974, 1978; Tapper 1983, 1990).

1940-1970 arası çalışmalara feminist bir eleştiri getirmek gerekirse, 1940’lar ve 1950’lerde oldukça sık yapılan köy monografyaları, ya da 1960 ve 1970’lerin doğurganlık çalışmaları her ne kadar içlerinde bir kadın ögesini barındırmışlarsa da, bunun feminizmin reddettiği “ekle ve karıştır” olduğunun altının çizilmesi gerekir. 1980’ler, feminist çalışmaların yapıldığı bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu dönemde Nermin Abadan-Unat’ın derlediği Türk toplumunda kadın olgusunu ele alan sosyal bilimcilerin yazıları bir ilktir (1981). Ancak, bu dönemde feminist sesler sosyal bilimler ve antropoloji içinde yeteri kadar ses bulamamıştır. Bunun nedenlerinden biri, teorik katkıların “gereksiz” olarak görülmesi ve ikincil plana itilmesidir. Öte yanda, 1990’ların antropolojide “kadın” olgusunun araştırılmasında ve tartışılmasında feminist olarak tasnif edilmesi ve bu çerçevenin açıkça vurgulandığı bir dönem olduğu söylenebilir (Tekeli 1990). Türkiye’de araştırmalar yapan “yerli” araştırmacılar arasında, Belkıs Kümbetoğlu’nun söz ettiği kadın odaklı projeler sayesinde, altı belirgin olarak çizilmese de “feminist” bir duruş hakimdir (Kümbetoğlu 1995).

1990’lar aynı zamanda, “yabancı” araştırmacıların çalışmaları ile, daha önceden “tabu” olarak algılanan bazı konuların gündeme geldiği dönem olarak da belirginleşir. Örneğin, cinsellik konusuna, antropolojik yaklaşımlar, Béller-Hann ve Hann tarafından gerçekleştirilmiştir (1992). Karadeniz’de fahişeler üzerine

yapılan bu araştırmanın temelleri, Karadeniz’de çay üzerine gerçekteştirdikleri ve devlet, kooperatifler ve özel çay işletmelerini konu alan, ancak çerçevesini “yerel gelenek ve görenekler”in incelenmesi olarak tanıttıkları *Turkish Region* (2001) adlı çalışmaya götürülebilir. Bu kitap için gerçekleştirilen alan çalışmalarına dayalı “küçük” alan çalışmalarında da farklı çalışmalar türetilmiştir.²⁹ Bellér-Hann’ın araştırmasının merkezi olan Rize’de Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra Türkiye’ye gelen kadınların fahişe olarak çalışmaları ele alınmıştır (Bellér-Hann 1995). Daha önceden çalışma konuları arasına bile girmeyen bu konunun araştırılmasından sonra başka araştırmacılar da benzer araştırmalar yürütmüşlerdir (bkz. Yüksek 2004; Küntay ve Erginsoy 2005).

1990’larda, gelişmeci ve modernleştirici söylemin ön plana çıktığı yazılar da bulunsa da (İlkaracan 1998b; Ertürk 1990), etnik vurgularla gerçekleştirilen çalışmalar görölmektedir. Lale Yalçın-Heckmann’ın Kürt göçer kadınları (1995 [1990]), Gönül Ertürk’in feminist platformda Çerkez kadınları (1999) gibi çalışmalar yanyana durmaktadır. Köy çalışmaları bağlamında, Delaney’nin çalışmalarından esinlenen (1991 Strasser’in çalışmaları köy kadınlarını “kirlilik” ve “safılık” kategorileri bağlamında ele alırken, popüler ve gündelik dini söylem içinde kadın konusunu irdelemiştir (Strasser 1995). Ayrıca, enformel sektörde kadın (Kümbetoğlu 1994, 2002), deprem sonrası kadınlara ilişkin projeler konusunda yazdıkları antropolojinin yeni perspektifleri hakkında bir fikir verecektir.

²⁹ Araştırmanın zenginliğine ve antropolojik katkılarına karşın, Türkiye’deki antropologlar arasında bu araştırmanın etik problemler taşıdığı yargısı yaygındır. Özellikle araştırma amacının ve kapsamının çalışma yapılan bölgedeki kişilere yeteri kadar açık ve net olarak anlatılmış olmaması, kimliklerin çarpıtılması gibi noktalar, araştırmanın gidişatını etkilediğinden oldukça eleştirilmiştir.

Kadınları direkt ya da dolaylı olarak içine katabilen konulardan biri de antropolojinin temelini oluşturan, aile, akrabalık ve evlilik konusudur. Serpil Altuntek, Van’da gerçekleştirdiği, amca kızı-amca oğlu ile birlikte diğer kan yakını evliliklerin bölgenin toplumsal örgütlenmesinde gördüğü sosyal güvencenin işlevini açıklamaya çalışmıştır (Altuntek 1993). Ayrıca Altuntek’in, yöntemsel olarak Carol Delaney’in çalışmasından etkilendiği sezilenmektedir. Carol Delaney’in Orta Anadolu’da gerçekleştirdiği köy çalışmasının “yaradılış” algısının kurgulanması ve bunun mitler aracılığıyla nasıl ifade edildiği üzerinedir ve başlı başına toplumsal cinsiyet kategorisi üzerinden temellenmiştir. Köy çalışmalarının antropolojinin “modern” safhasına bir örnek oluşturan bu çalışması, aynı zamanda klasik antropoloji yöntemlerini kullanması bakımından önem taşımaktadır. Suzan İlcan, Zonguldak çevresinde evlilikleri içinde “seçim” olgusunu “güç” alanı içinde alır (1994). Bu ve benzeri çalışmaların, ilk dönemlerin “tasvirsel”, “tanımsal” ya da “yapısalcı” yaklaşımlarına oranla, daha fazla “üzerinde düşünülmüş”, “yorumsamacı”, “eleştirel” bakış açıları barındıran çalışmalar olduğu belirtilebilir. Son yıllarda yapılan evlilik konusundaki araştırmalar ise “görücü” olarak adlandırılan evlilik biçimi içindeki “seçim” alanlarını değerlendirmektedir. Belgin Tekçe (2004) görücü usulü olarak genel bir ifade ile adlandırılan evliliklerin içindeki seçim ve “ayarlama” konularına eğilmiştir. 1990’lardaki eleştirel kadın perspektifi, 2000’li yılların başına doğru “feminist” bir ağırlık taşımaya başlamıştır (Tekeli 1988). Bu eleştirel perspektiflerin ele alınıp sindirilmesi ve harekete geçirilmesi ise vakit alacağa benzemektedir.

Etnisite ve Din: Bazı Antropolojik Yaklaşımlar

Türkiye’deki antropolojik çalışmalara etnisite açısından genel olarak bakmak gerekirse, 1920-1940 yılları arasının hakim paradigması olan “ulus-köylü-Türk ırkı” üçlemesinde Türkmenler ve Yörükler, çağrıştırdıkları Orta Asya ve Alevilik/Türklük vurgusu

ile içe dönük çalışan Türkiye antropolojisinin en önemli grupları olmuştur. Türkçe konuşan topluluklara ek olarak 1930'larda, Hatay sorununun çözümünde görüldüğü gibi Nusayrilerin³⁰ Türk oldukları ileri sürülmüştür. Kürt aşiretlerini ilk çalışan Ziya Gökalp'dan sonra, (Gökalp 1992 [1975]), Türk oldukları ispatlanmaya çalışılan Zazalar güneş-dil teorisi temelinde ele alınmış, (bkz. Tankut 1938 [2005]) bu yaklaşım 1980'lere kadar hakim olmuştur (bkz. Başbuğ 1984a, 1984b; Eröz 1975; Fırat 1961 [1949], Kırzioğlu 1995).

1980'li yılların başlarında bugün bile halen tartışılmakta olan bir askeri darbe yaşayan Türkiye'de bu darbenin akademiye ve elbette ki sosyal bilimlere indirdiği darbe göz ardı edilemez. 1980 sonrasında yapılan birçok çalışmada en fazla üzerinde durulan konu, gözle görülür bir şekilde kendini hissettiren İslâmî söylem ve bunun açılımında bulunan türban konusu ile türbanlı kadınlar olmuştur. Ancak ilginç olan, 1980 darbesinden en fazla etkilenen grup olan Sol gruplar ve Kürtler hakkında, son zamanlarda çıkan yayınlardan müstesna, bu dönemde neredeyse hiçbir araştırma bulunmamaktadır. Bu noktaya Handan Çağlayan da dikkat çekmektedir. Çağlayan 1980 sonrasında birçok Kürt kadınının politik ve toplumsal hareketin içine girdiğini ve aktif olarak kamusal alanda yer aldığını belirtirken, akademik alanın bu olguya karşı tam bir suskunluk içinde olmasını eleştirmektedir (Çağlayan 2009 [2007]: 19). Bir başka ilginç nokta ise, "İslâm"ın belirleyici bir söylem olmasına karşın, bu dönemde şehirlere kaymaya başlayan Alevilik ve Alevi kadınları üzerine de araştırma bulun-

³⁰ Bilimin idelojije alet edilmesinin ve "Türkçü" tezlerin zamanlamalarının da altını çizmek gerekir: İsmail Hakkı İzmirli, 1937'de toplanan II. Türk Tarih Kongresi'nde Hz. Muhammed'in İbrahim peygamberin soyundan geldiğini ve İbrahim peygamberin de Türk olduğunu ileri sürmüştür. İlginçtir ki, bu iddialar zaman Türkiye dışında kalan ve otonom bir devletin parçasını oluşturan Hatay'da yaşayan Nusayrileri bağlamaktaydı. Hatay 1938'de Türkiye'ye katılmıştır.

mamasıdır. Bu araştırmalar 1990’lı yıllara kadar beklemek durumundadır.

Benzerlik vurgusu, en fazla köy çalışmalarında hissedilmiş, “farklılık” konusu da toplumsal cinsiyet, etnisite ya da din bağlamında, son on yıllara kadar ele alınmamıştır. Türkiye’de kırsal çalışmaları düşündüğümüzde, Mahmut Makal’ın *Bizim Köy* (1950) adlı çalışması farklı bir sesle yazılmış olması bakımından ve daha sonra yayımlanan *Hayal ve Gerçek: Yirmi Beş Yıl Sonra Bizim Köy*, “takipçi etnografya” temelinde okunabilecek nitelikte bir kitap olması açısından önem taşıırken (2008 [1980]), din konusu, adı konmadan Sünnilik olarak karşımıza çıkmıştır. Öte yanda, David Shankland’ın Alevi köyleri ile Sünni köylerini kıyaslayan çalışması, farklı dinsel pratikler içinde Paul Stirling’in öncü çalışmasında vurguladığı “köy” kavramının çeşitliliğine yönelik önemli bir çalışmadır (Shankland 1993a). Ayrıca, kırsalda Alevilerin modernizasyon içinde ele alınması (1994b), Alevileri tanımlayan (1994a) çalışması; yeni Alevi hareketi içinde antropolojinin etnisite konusuna yaklaşımını değerlendirdiği çalışması (1998a), laik İslâm temsilcisi olarak gördüğü Aleviler üzerine kitabı (2003) bir Aleviler külliyesi oluştururken, Okan (2004) ve Özmen’in çalışmaları da etnisite konusunda yapılan antropolojik araştırmalar arasında (2000) anılabilir.

Peter Andrews’un (2002 [1989]) Türkiye’deki etnik ve dini grupları haritalandırması bir ilktir. Chris Hann’ın (2003) Anadolu’da etnisiteye tarihsel yaklaşımı “Türk” kültürünü çalışmak için tarihsel bir perspektifin mutlaka kullanılması gerektiğini hatırlatırken, geçtiğimiz yıllarda sıklıkla vurgulanan etnik grupların etnik olarak değil de, azınlık olarak algılandıkları görüşü eleştirmektedir. Bu anlamda 2000’li yıllar tarihin yeniden değerlendirildiği, tarihsel etnografilerin arttığı ve geçmişte “azınlık” olarak tanımlanan grupların yeni bakış açılarıyla ve farklı bağlamlarda açışıldığı bir dönemdir. Bu bağlamda, Ayhan Kaya’nın Çerkezler (2006), Abdurrahim Özmen’in Süryaniler (2006), Hovann Si-

monian'ın Hemşinliler (2007), Cihan Tuğal'ın Ermeniler üzerine (2007) yaptıkları çalışmalar bu bağlamda değerdendirilebilir. Ayrıca, Türkiye'de yazarlardan, Hüseyin Türk'ün Nusayrılık (2002), Orhan Türkdoğan'ın Alevi-Bektaşî kimliğini *ideolojik* haritalandırılmasından (1995) çok farklı şekillerde de etnik kimlikler tartışılmaya başlanmıştır. Mesut Yeğen'in Kürt sorununa antropolojik yaklaşımı (1999); Hakan Yavuz'un Alevilerin medya kimlikleri ve kamusal alan (1999) çalışması, kuramsal-tarihsel feminist eleştiriler konusunda Metin Yüksel'in Kürt kadınları ve milliyetçilik çalışması (2006), Günter Seufert'in İstanbul'da Kürt Aleviler (1997), Şehriban Şahin'in Alevilik kùltürünün sözlü-yazılı ve gizli-açık bağlamındaki değışimi irdelediğı çalışması (2002); Serpil Sancar'ın, "annelik" konusuna savaşta çocuklarını kaybetmiş Kürt ve Türk anneleri hakkındaki çalışması (2001), Lale Yalçın-Heckmann ve Pauline van Gelder'in Kürt kadınların imgeleri (2000) Heidi Wedel'in Kürt kadın kurtuluşu ile ulusal kurtuluş kıyaslaması (2000) 2000'li yıllarda farklı perspektiflerle gerçekleştirilen ve etnisite perspektifini temel alan antropolojik çalışmalara örne olarak verilebilir.

Sonuç

Bu yazıda, Türkiye'deki antropolojide kesişen farklı antropolojik gelenekleri ele alırken, bu geleneklerin akademik yansımalarını da göstermeye çalıştım. Sonuç kısmında ise, Türkiye'de antropolojinin "içine" doğru bazı saptamalarla başlamak isterim. Kuruluş paradigmasının bazı muhafazakâr kesimlerce hakim kılınması ile Türkiye'de antropoloji popüler mecrada ırk bilim olarak algılanıştır ve halen de –zaman zaman– algılanmaktadır. Sosyo-kùltürel antropolojinin çalışma alanlarının çeşitlenmesi ile epistemoloji, yöntem, tarihçe gibi konuların ele alınmasına yeterince etkili olmamıştır. Bundan başka, Türkiye'deki antropolojinin niteliğı ve içeriğı konusunda, ön plana çıkan noktalar, antropolojinin iç dinamiklerinin ve politika ilişkisinin yeniden düşünülmesi, *halfie*

tartışması, bilgi üretimi ve bunun teoriye katkısı; daha sonra da uluslararası alanda değerlendirmeler ve diyaloglar olacaktır.

Antropolojide “içeri” doğru yazılan yazılarda, ayrıca antropolojinin tarihçesi, kuramları ve yöntemleri (Aydın 2000; Birkalan 2001; Birkalan-Gedik 2005a, b), alan araştırması konusundaki bazı yazılarda (Atay 1996, Kümbetoğlu 1995, 1996; A. Erdentuğ 1994) farklı sesler gündeme gelmiş; toplumsal cinsiyet ve antropoloji (Bolak 1996; Kümbetoğlu 2000b); feminizm ve antropoloji (Birkalan-Gedik 2009, 2013) kültürel filtreler (Kümbetoğlu 2001) gibi konular tartışılmıştır. Antropolojinin 1980 sonrası açılımları içinde, Nükhet Sirman’ın milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkisi üzerine gerçekleştirdiği araştırmalar (2000, 2002) önem kazanmıştır.

1990’lı yıllardan itibaren etnisite, göç gibi konular artan bir ivme ile araştırılmakta ve klasik etnografiler yerlerini farklı sınırlarla ilgilenen etnografilere bırakmaktadır. Bunlar arasında kısaca bakıldığında ilk göze çarpanlar, Chris Dole’un “*new age*” dinsel pratiklere odaklı çalışması (2006); Chris Houston’un kamusal alan, Kemalizm, İslamcı modernite, milliyetçilik, tarihsel temsiliyet ve mimari (2001, 2005, 2006) çalışmaları verilebilir. Yurt dışında yaşayan antropologların gerçekleştirdikleri bazı çalışmalar da devlet antropolojisi bağlamında gerçekleşmiştir (Navaro-Yashin 2003, Özyürek 2004, 2005). Navaro-Yashin’in çalışması, ayrıca yeni İslamcı hareketler kapsamında değerlendirilebileceği gibi; Özyürek’in çalışmaları, ayrıca antropolojik olarak son yıllarda çalışılmaya başlayan ve oldukça dağınık halde bulunan toplumsal hafıza çalışmalarına da (2006a, b) katkıda bulunmaktadır. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba’nın (2001); Yael Navaro-Yashin’in (2002) ve Michael Meeker’in (2002) ortak vurguları antropoloji ve tarih ile kurdukları ilişkidir.

Göç çalışmaları önemli bir antropolojik alanı oluşturmakta, ulusötesi mekân vurgusu 1990’lı yıllardan beri göze çarpmaktadır. Almanya göçü konusunda bir öncü olan Nermin Abadan-

Unat'ın çalışmalarına (1964) ek olarak, Yasa'nun Almanya'dan dönen Türkler üzerine araştırması (Yasa 1979) Almanya'daki Türkler, uzun süren ve görmezden gelinen bir misafir sürecinden sonra ilgi çekmeye başlamıştır (White 1996). Berlin'de Türkiyeli gençliğin rap ve pop kùltürü (Çağlar 1998); Berlin'de gençlik kùltürü (Soysal 2001) ya da İstanbul'da rap kùltürü (Solomon 2005); Ayhan Kaya'nın ulusötesi gençlik kùltürü ve Alevilik (1998, 2000); Kira Kosnick'in Berlin'de göçmen medyası (2007) gibi konular revaçta araştırma konuları arasındadır. Lale Yalçın-Heckmann'ın Almanya'daki etnik dernekler (1997), Avrupa'da İslâm (Özyürek 2005) çalışmalarını sıralamak gerekir. Almanya'dan başka yerlerdeki Türkler, özellikle de Amerika göçü araştırılmaktadır (diCarlo 2006, 2008).

Kentte kadın emeği ve toplumsal cinsiyet ilişkisi (White 1994, 2002; Çağlar 2002; Akalın 2007), ulusötesi vurgusu (Çağlar 1997; Yalçın-Heckmann 1997) bu bağlamda da ele alınabilir. *Kayıp İşçi Kadınlar: Kayıt Dışı Çalışmaya Dair Bir Alan Araştırması* adlı çalışma Belkıs Kümbetoğlu, İnci User ve Aylin Akpınar tarafından gerçekleştirilmiş ve yayımlanmıştır (2012).

Ayrıca, Kürt kadınlarının kentteki öznelliklerini araştıran Üstündağ'ın çalışması (2005), uluslararası alana *doğru* konuşurken, bunun karşısında halen devam etmekte olan ve Türkiye içine dönen pozitivist, genellemelerle bezeli çalışmalar da vardır. Ayrıca, "içerisi-dışarı" bağlamında değerlendirilebilecek, antropolojiyi insanları anlama ve hayatı anlamlandırma aracı olarak gören (Sirman 2002; Aydın 1998), deneysel metinsel tasarımlar sunan (Birkalan 2000, 2001), disiplini tanımlamaya (Özmen 2000, Atay 2000); yönelik çalışmalara ek olarak, feminist antropoloji imkânı tartışan (Birkalan-Gedik 2009, 2011) yazılar da bulunmaktadır. Leyla Neyzi'nin etnisite ve öznellik bağlamında tasarladığı çalışması (2004), 1980'lerde yurt dışına göç eden Arap-Hristiyanlarla ilgilidir. Ayrıca, bir başka çalışmasında Sabetay ailelere yoğunlaşmaktadır (2002). Yaşam öyküleri değerlendirmeleri (Neyzi

1999a, b). Shankland (1993) araştırmacıyı Alevilerin nasıl gördükleri gibi konulara eğilmiştir.

Türkiye’de antropoloji ileri yönelirken, kendini görünür kılması adına, gündelik olanı mutlaka araştırmalıdır. 1980’lere kadar hakim olan “tek yanlı”lık yerini farklı koşullara bırakmıştır. Sadece teorinin “seyahati” değil, aynı zamanda antropologların da “seyahati” söz konusudur. “Halfie”lerden gelen araştırmalar artmakta, yeni sorunsallar oluşmaktadır. Ancak aradaki diyalog kopukluğu gerçek anlamda bilgi üretimini oluşturmamaktadır. Değişen güç dengeleri, küreselleşme, İslâmcı hareketler, etnik farklılıklar ile Türkiye’de antropoloji, henüz haritalandırılmamış bir alan olsa da birçok antropoloji okurunun sandığından daha zengin; tarihçesi oldukça ilginç bir alandır. Bu konudaki çalışmaların çoğu, son yıllarda ve Türkiye’de yaşayan antropologlardan değil, “dışardan” (Alexander 2002), ya da “halfie”lerden gelmiştir (Özyürek 2006; Navaro-Yashin 2002). Ancak, sadece, içeriden/dışarıdan/halfie temsillerine odaklanarak, Türkiye’deki antropolojinin ne olduğu anlaşılmayacaktır. Bu kategorilerin geçirgenlikleri ve bunların kuramsal ve yöntemsel ilişkileri gerek disiplinler gerek disiplinlerarası diyaloglarda yer bulamamaktadır. Özellikle de “evde antropoloji” geleneğinin adı duyulmayan bir temsilcisi olarak, eklektik, hatta çelişkili tarihsel anları ile karmaşık yapısı, antropoloji tarihçilerine, “dünya” antropologlarına ve öğrencilerine önemli veriler sunmak zorundadır. Böyle bir yaklaşım bizi yeni alanlara yöneltecektir. Ancak, Türkiye’de antropoloji, özgün teorik yaklaşımlar sunmayarak, nasıl bir bilgi üretimi sürecini benimsemektedir? Alan araştırmasında teori üretimi, sınırlı bir şekilde başlamıştır fakat hitab edilen kitle daha çok Türkçe okuyanlar olmuştur (bkz, Atay Kümbetoğlu 1996; Atay 1996; Kümbetoğlu 1998; Birkalan 2000, 2001a, b, 2009, 2010; Birkalan-Gedik ve Kümbetoğlu 2005a). “Yaygın Dili” ise başlı başına bir tartışma başlatmaktadır.

1982’de İsveç’te yayımlanan *Ethnos* dergisi biz özel sayıyı “çeper” ve “merkez” antropolojileri konusuna ayırmıştı. Giriş yazısını yazan George Stocking ise “merkezden” konuşarak, çeper antropolojilerin çok da fazla ulusal çeşitlilik göstermediğini, ne de merkezin çok da fazla ulusal antropolojilerin şekillenmelerinde rol oynamadığını belirtmişti (1982: 180). Stocking, “çeper” olarak tanımladığı antropolojilerin “uluslararası antropoloji” gelenekleri içinde kendilerini kabul ettirmede radikal alternatifler sunmadıklarını da gözler önüne seriyordu (1982: 185). Avrupa etnolojisi, İngiliz ve Amerikan antropolojisi arasında kendine has bir yer edinemeyen Türkiye’de antropoloji de komşu geleneklerle zayıf bir bağlantı içindedir. Bu zayıflığın bir nedeni Türkiye’de antropolojinin kurumsallaşma sürecini tamamlayamamış oluşudur. Halen kurumsallaşmaya çalışan bir disiplinin yöntem ve kuram tartışmalarının da gelişmesi beklenirken, ne yazık ki çok sesli bir düşünme gerçekleşmektedir. Türkiye’de antropoloji, aynı zamanda Avrupa, Balkan ve Ortadoğu antropolojileri ile de diyaloga ve güncel tartışmalara girmek “bölge etnografileri” diyalogu arttırmak durumundadır.

Özellikle 2000’lerden beri, Karadeniz (diCarlo 2006; Simonian 2007; Knudsen 2009; Öztürkmen 2005; Meeker 1971, 2002), Balkan (Parla 2006) ve Ege etnografileri (Birkalan-Gedik 2010) artmaktadır. Ayrıca, “sınır antropolojisi” de önemli antropolojik bilgiler sunmaktadır. Değişen politik konjonktür düşünüldüğünde Kafkaslar, Eski Sovyetler Birliği Cumhuriyetleri gibi alanlara “mukayeseli” vurgularla daha çok yönelmek gerekecektir.

Ancak, “evde antropoloji” konusunda özgün bir deneyimi bulunan Türkiye’deki antropoloji bu deneyimi yeteri kadar değerlendirememekte ve duyuramamaktadır. 1980’lerdeki birçok kitap (bkz. Messerschmidt 1981; Jackson 1987) “ev”e doğru bir yönelim sergilerken ve 1990’larda Amerikan antropolojisi ev/saha ayrımını postmodern koşullar içinde problematize ederken (Gupta ve Ferguson 1997), Türkiye antropolojisi bu kitapların hiçbirine ol-

masa da çok azına kaynaklık etmiştir. Ancak bu da Türkiye’den gelen araştırmacılar değil, *Avrupalı etnografi* (vurgu benim) yapan Amerikalı antropologlar aracılığıyla olmuştur.

21. yüzyılda antropolojinin en önemli özelliklerinden biri, uzun zamandır duran ve “klasik” etnografilerce oluşturan ve sürdürülen karşıtlıkların eleştirilmesi olmuştur: “Doğu/Batı”, “araştıran/araştırılan”, “sömürgeci/yerel” –dünya sistemleri için güç ilişkilerine dayalı karşıtlıklar (Bošković 2008; Ribiero ve Escobar 2006; Doğu Avrupa için bkz. Hann 2007) ele alınmış, disiplin içinde bir değişim ve bu değişimle ilgilenen bir külliyat bulunmaktadır (Vermeulen ve Alvarez Roldán 1995; Schippers 1995). Bu nedenle, antropolojiye “dünya antropolojileri” kavramı ile bakmak, “antropolojik ve uluslararası platformda dolaşan bilginin değiş tokuşu ve hegemonya içinde çoğulculuk” anlamına gelmektedir (Birkalan-Gedik 2005; Hannerz ve Gerholm 1982). Son yıllara kadar, Akdeniz Antropolojisi tartışmalarında adı geçmeyen Türkiye (Gilmore 1982; Piña-Cabral 1989; Herzfeld 1984; 1985; Galt 1985) sadece 1990’larda derlemelerde yer almıştır (A. Erdentuğ 1994). Avrupa etnolojisi/antropolojisi (Asad ve ark. 1997); yerel topluluklar araştırmaları (Cole 1977) tartışmalarında ne “alan” ne de “ev” lokasyonları bağlamında halen bulunmamaktadır.

Bu tartışmalarda yeni ufuklar açacak olan Türkiye’de antropoloji, epistemolojik, ontolojik ve metinsel formların yeniden değerlendirilmesi ve antropolojik bilginin hangi koşullar içinde üretildiği sorgulanmalıdır. Farklı geleneklerin bulunduğu Türkiye’de antropolojide, bu geleneklerin ve disiplinlerin hiyerarşileri de bilginin değerinin kurulmasında etkindir. Dolayısıyla durum, sadece isimler karmaşası olarak değil, disiplinler bilginin hiyerarşisini de işaret etmektedir. Peki, Türkiye’deki kadar “çeşitli” olan bir antropoloji geleneği dünya antropolojilerinde nasıl bir öneme sahip olacaktır? Türkiye’de antropoloji ortaya çıkmakta olan sosyal ve kültürel olaylara nasıl bir cevap verecektir? Bu

soru cevaplanırken, resmi hegemonyanın rolü ve çoğulculuklar çerçevesinde birbiriyle yarışan temsiller dikkate alınmalıdır. Milliyetçi ve şöven yaklaşımlardan uzaklaşarak, "öteki"ni; belki de "kendi" aracılığıyla araştırmak, Türkiye'de antropolojinin arzu edilen yönelim olabilecektir. Antropolojinin ilk dönemlerindeki baskın milliyetçi ideolojiden kaçınması, önceliklerini saptaması, bağımsız bir alanda konumlandırarak oluşturacağı özgün çalışmaları tanıtması gerekecektir. Son olarak, özdüşünümsel ve eleştirel bir bakış açısı ile, İngiliz, Amerikan ve Alman ekolleri çerçevesinde gerçekleştirilen araştırmaların yeniden etnografik yaklaşımları kadar, teorik çerçeveleri de göz önüne alınarak yeniden okunması ve değerlendirilmesi gerekecektir.

Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin. (der.). 1981. *Women in Turkish Society*. Leiden: E. J. Brill.
- Abadan-Unat, Nermin. 1964. *Batı Almanya'daki Türk İşçileri ve Sorunları*. Ankara: DPT.
- Acıpayamlı, Orhan. 1960. "Evlenme Bibliyografyası (1923-1950)". *A.Ü.D.T.C.F Dergisi* (8/3-4): 205-213.
- Acıpayamlı, Orhan. 1961. *Türkiye'deki Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.
- Acıpayamlı, Orhan. 1974. *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Sevinç.
- Acıpayamlı, Orhan. 1978. *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Adil, İdris. 2007. *Kürkçüler: Bir Türkmen Obasının Göçerlikten Yerleşik Düzene Geçiş Hikayesi*. İstanbul: Güncel.
- Akalın, Ayşe. 2007. "Hired as a Caregiver, Demanded as a Housewife: Becoming a Migrant Domestic Worker in Turkey". *European Journal of Women's Studies* (14/3): 209-225.
- Akkayan, Taylan. 1971. "Türkiye'de İller Arası Göçler". *Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü Dergisi* (1): 59-86.
- Akkayan, Taylan. 1983. *Ertuğrul Gazi: Düünden Bugüne Söğüt*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Akkayan, Taylan. 1979. *Göç ve Değişme*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Akkayan, Taylan. 1989. *Osmaneli: Değişen Bir Anadolu Kasabası*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Alexander, Catherine. 2002. *Personal States: Making Connections Between People and Bureaucracy in Turkey*. New York: OUP.

- Altınay, Ayşe Gül. 2004. *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Andrews, Peter. A. 2002 [1989] *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: L. Reichert.
- Asad, Talal ve ark. 1997. "Provocations of European Ethnology". *American Anthropologist* (99/4): 713-730.
- Aswad, Barbara. 1972. "Visiting Patterns Among Women of the Elite in a Small Turkish City". *Anthropological Quarterly* (47): 9-27.
- Aswad, Barbara. 1978. "Women, Class, and Power: Examples from the Hatay, Turkey". *Women in the Muslim World* içinde. Lois Beck ve Nikkie Keddie (der.). s. 473-481. Boston: Harvard University Press.
- Atay, Tayfun. 2000b. "Kavramlar Kargaşası-Bilim dalları Çatışması. Dünya’da ve Türkiye’de Sosyal İçerikli Antropolojiyi Adlandırma Sorunu". *Folklor/Edebiyat* (22): 135-161.
- Atay, Tayfun. 1996. "Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi’den Diyalojik Etnografiye Doğru". *İnsan, Toplum, Bilim-4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, Bildiriler* içinde. Kuvvet Lordoğlu (der.). s. 221-240. İstanbul: Kavram.
- Atay, Tayfun. 2000a. "Erken bir Doğumdan Gecikmiş bir Büyümeye... Türkiye’de Antropoloji: Bir Kongrenin Çağrıştırdıkları". *Folklor/Edebiyat* (21): 5-10.
- Atay, Tayfun. 2000c. "Önsöz". *Folklor/Edebiyat Sosyal Antropoloji Özel Sayısı* (22): 6.
- Aydın, Suavi. 1998. "Eksiklik’in Yazısı Vesilesiyle Türkiye’de Antropolojinin Eni Boyu Üzerine". *Toplum ve Bilim* (77): 196-201.
- Aydın, Suavi. 2000. "Arkeoloji ve Sosyolojinin Kısacasında Türkiye’de Antropolojinin ‘Geri Kalırsılığı’". *Folklor/Edebiyat* (22): 17-42.
- Aydın, Suavi. 2001. "Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü". *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce II: Kemalizm*. Tanıl Bora, Murat Gültegin, Ahmet İnsel. (der.). s. 344-369. İstanbul: İletişim.
- Balaman, Ali Rıza. 1982. *Te-ve Köyü Genel Etnografyası*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayını.
- Bartu Candan, Ayfer ve Biray Kolluoğlu. 2008. "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in İstanbul". *New Perspectives on Turkey* (39): 5-46.
- Bartu, Ayfer. 2001. "Rethinking Heritage Politics in a Global Context: A View from İstanbul". *Hybrid Urbanism: On Identity Discourse and the Built Environment* içinde. Nazar Ali Sayyad (der.). s. 131-155. New York: Greenwood.
- Başbuğ, Hayri. 1984b. *Göktürk-Uygur Zaza Kurmancı Lehçeleri Üzerine bir Araştırma*. Ankara: TKAİ.
- Başbuğ, Hayri. 1984a. *İki Türk Boyu Zaza ve Kurmancalar*. Ankara: TKAİ.
- Bates, Daniel G. 1973. *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey*. Ann Arbor: University of Michigan.

- Bates, Daniel G. 1974. "Normative and Alternative Systems of Marriage Among the Yörük of Southeastern Turkey". *Antropological Quarterly* (47): 270-287.
- Bellér-Hann, Ildikó. 1995. "Prostitution and its Effects in Northeast Turkey". *The European Journal of Women's Studies* (2/2): 219-235.
- Benedict, Peter. 1974. *Ula: An Anatolian Town*. Leiden: Brill.
- Berkes, Niyazi. 1942. *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Uzluk.
- Beşikçi, İsmail. 1969a. *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyoekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: E Yayınları.
- Beşikçi, İsmail. 1969b. *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti*. Ankara: Doğan.
- Birkalan, Hande. 1999. *Homemaking and Storytelling in a Gecekondu in İstanbul*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Indiana Üniversitesi Folklor Enstitüsü.
- Birkalan, Hande. 1995. *Pertev Naili Boratav and His Contributions to Turkish Folklore*. Indiana Üniversitesi, Folklor Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Birkalan-Gedik, Hande. 2013 (yayında). *Feminist Antropoloji: Kùltürlerarası Perspektifler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Birkalan-Gedik, Hande. 2011. "Anthropological Writings on Urban Turkey: A Historical Overview". *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* (39/3-4) 1-66.
- Birkalan-Gedik, Hande. 2010. "İçicedir Ötelilik Halleri: Festival ve Mit Arasında İmbros'da Hatırlamak ve Unutmak". *Folklor/Edebiyat* (62): 7-28.
- Birkalan-Gedik, Hande. 2009. "Türkiye'de Feminizmi ve Antropolojiyi Yeniden Düşünmek: Feminist Antropoloji Üzerine Eleştirel Bir Deneme". *Cogito: Feminizm Özel Sayısı* (58): 285-338.
- Birkalan-Gedik, Hande. 2005. "Özgün ve Özgür Bir Antropolojiye Doğru". *Gelecekte Geleceğe Antropoloji* içinde. Hande Birkalan Gedik ve Belkıs Kümbetoğlu (der.). s. 73-89. İstanbul: Epsilon.
- Birkalan, Hande. 2001a. "Gecekondu, Hayat Hikâyeleri ve Evler: Halkbilim ve Etnografide Saha Çalışması ve Refleksif Yazın Üzerine Bir Deneme". *Folklor/Edebiyat Antropoloji Özel Sayısı* (22): 163-172.
- Birkalan, Hande. 2001b. "Saha Çalışmasında Mekânın Şiiri Şiirselliğin Mekânıyla Birleşince". *Folklor/Edebiyat* (27): 31-42.
- Bolak, Hale C. 1996. "Studying One's Own in the Middle East: Negotiating Gender and Self-Other Dynamics in the Field". *Qualitative Sociology* (19/1): 107-130.
- Boran, Behice. 1945. *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*. Ankara: DTCF Felsefe Enstitüsü, Sosyoloji Serisi 3.
- Bošković, Alexander (der.). 2008. *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. New York: Berghahn.
- Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba. 2001. *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. Seattle: University of Washington Press.

- Busch, Ruth C. 1980. "Reciprocal Kin Terminology in a Southern Turkish Village". *Anthropological Linguistics* (22/1): 42-45.
- Casson, Ronald W. 1973. "Paired Polarity Relations in the Formal Analysis of a Turkish Kinship Terminology". *Ethnology* (12/3): 275-298.
- Cole, John W. 1977. "Anthropology Comes Part-way Home: Community Studies in Europe". *Annual Review of Anthropology* (6): 349-378.
- Cuisenier, Jean. 1964. "Matriaux et Hypotheses Pour une Etude des Structures de la Parent en Turquie". *L'Homme* (4/1): 73-89.
- Çağlar, Ayşe. 1997. "Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'". *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*. Tariq Modood ve Prina Werbner (der.). s. 169-185. Londra: Zed.
- Çağlar, Ayşe. 1998. "Popular Culture, Marginality and Institutional Incorporation. German-Turkish Rap and Turkish Pop in Berlin". *Cultural Dynamics* (10/3): 243-261.
- Çağlar, Ayşe. 2002. "A Table in Two Hands". *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.). s. 254-276. New Jersey: Rutgers University Press.
- Çağlayan, Handan. 2009 [2007]. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*. İstanbul: İletişim.
- Çakır, Sabri. 2010. (<http://kanalkultur.com/de/content/view/1292/1/>) (Siteye Giriş: 2 Ocak).
- Delaney, Carol. 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Delaney, Carol. 1995. "Father State". *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde. Carol Delaney ve Sylvia Yanagisako, (der.). s. 177-199. Londra: Routledge.
- Delaney, Carol. 1998. "The Rise and Demise of Village Life in Turkey". *International Conference on History of the Turkish Republic: A Reassessment*. Cilt II içinde. s. 191-198. Ankara: METU.
- Demirpolat, Berrin. 1976. *Bir Arap (Dibe) Köyünün Etnolojik Açısından İncelenmesi*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları.
- diCarlo, Lisa. 2006. "Migration from Giresun to the United States: The Role of Regional Identity". *International Journal of Turkish Studies* (12/1-2): 33-144.
- diCarlo, Lisa. 2008. *Migrating to America: Transnational Social Networks and Regional Identity Among Turkish Migrants*. Londra: Tauris Academic Studies.
- Dole, Chris. 2006. "Mass Media and the Repulsive Allure of Religious Healing: The Cinci Hoca in Turkish Modernity". *International Journal of Middle East Studies* (38): 31-54.
- Duben, Alan ve Cem Behar. 1991. *İstanbul Households. Marriage, Family and Fertility 1880-1940*. Cambridge: CUP.

- Duben, Alan. 1982. "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey". *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde. Çiğdem Kâğıtçbaşı (der.). s. 73-99. Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
- Eberhard, Wolfram, 1953. "Nomads and Farmers in Southeastern Turkey: Problems of Settlement". *Oriens* (6/1): 32-49.
- Ecevit, Yıldız. 1996. "Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Durum, Sorunlar ve Gelecek". *Akademik Yaşamda Kadın: Türk ve Alman Üniversitelerinde Kadın Kariyerlerinin Karşılaştırılması*. Hasan Coşkun (der.). s. 319-336. Ankara: Türk Alman Kùltür İşleri Kurulu.
- Erdentuğ, Aygen. 1994. "A Comparative Study of Socio-Cultural Change in Two Turkish Villages: Saray and Gıcık". *Mediterranean Societies: Tradition and Change* içinde. Alexandar Lopasic (der.). s. 77-87. Zagreb: University of Zagreb Croatian Anthropological Society and Institute for Anthropological Research.
- Erdentuğ, Aygen S. 2000. "Prof. Dr. Nermin Erdentuğ (25.12.1917-26.6.2000) Özgeçmişi ve Çalışmaları". *Folklor/Edebiyat Antropoloji Özel Sayısı* (22): 7-11.
- Erdentuğ, Nermin. 1956. *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki*. Ankara: AÜDTCF.
- Erdentuğ, Nermin. 1959. *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki*. Ankara: AÜDTCF.
- Erdentuğ, Nermin. 1982. "Etnoloji Kürsüsüsünde Öğretim ve Araştırma Açısından Gelişme (Tarihçe)". *Antropoloji* (10): 3-8.
- Erdentuğ, S. Aygen ve Paul Magnarella, 2000. "Türkiye'deki Üniversitelerde 'Sosyal Antropolojinin' Dünü ve Bugünü: Biyo-bibliyografik bir Değerlendirme". *Folklor/Edebiyat* (22): 43-104.
- Erman, Tahire. 1996. "Women and the Housing Environment: The Experiences of Turkish Migrant Women in Squatter (gecekondu) and Apartment Housing". *Environment and Behavior* (28/6): 764-798.
- Erman, Tahire. 2003. "Mahalledeki Yabancı: Gecekondu Ortamında Alevi-Sünni İlişkilerinin Etnografik Araştırması". Türk(iye) Kùltürleri Sempozyumu'nda sunulan bildiri. Van, 3-5 Eylül.
- Erman, Tahire. 2004. "Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurgulan". *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1. Gecekondu, kalıcı URL: <http://www.ejts.org/document85.html>.
- Eröz, M. 1975. *Doğu Anadolu'nun Türklüğü*. İstanbul: Türk Kùltürü Yayını.
- Ertem, Gönül. 1999. "Off the Feminist Platform in Turkey: Cherkess Gender Relations". *Feminist Fields: Ethnographic Insights* içinde. Rae Bridgman, Sally Cole ve H. Howard Bobiwash (der.). s. 173-195. Ontario: Broadview.
- Ertürk, Yakın. 1995 [1990]. "Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. Şirin Tekeli (der.). s. 199-210. İstanbul: İletişim.
- Fenske, Michaela. 2007. "Micro, Macro, Agency: Historical Ethnography as Cultural Anthropology Practice". (Çev. John Bendix) *Journal of Folklore Research* (44/1): 67-99.

- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. 1927. *Folklor ve Etnografya Kılavuzu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
- Fırat, Mehmet Şerif. 1961 [1949]. *Doğu İleri ve Varto Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Frödin, John. 1932. *Les Formes de la vie pastorale en Turquie*. (Meddelanden från Upsala Universitets Geografiska Institution, Ser A., 41/4). Upsala: Upsala Üniversitesi.
- Galt, Anthony. 1985. "Does the Mediterraneanist Dilemma Have Straw Horns?" *American Ethnologist* (12): 369-371.
- Gedik, Erdoğan. 2008. *Sozialer, kultureller, ökonomischer und sprachlicher Wandel im Rahmen der Binnenmigration und der transnationalen Migration: soziale Netzwerke am Beispiel der Provinz Varto in Ostanatolien, Türkei*. Frankfurt Goethe University. Abteilung Gesellschaftswissenschaften. Fach Soziologie.
- Gilmore, David. 1982. "Anthropology of the Mediterranean Area". *Annual Review of Anthropology* (11): 175-205.
- Gökarp, Ziya. 1992. [1975]. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Sosyal.
- Gökçe, Birsan (der.). 1993. *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*. Ankara: Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı.
- Gupta, Akhil ve James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* içinde. Akhil Gupta ve James Ferguson, (der.). s. 1-46. Berkeley: University of California Press.
- Güngör, Kemal. 1961. "Etnografya ve Folklor Araştırmalarında Metod". *Türk Etnografya Dergisi* (4): 37-42.
- Hann, Chris ve Bellér-Hann, Ildikó. 2001. *Turkish Region: State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.
- Hann, Chris ve Ildikó Hann. 1992. "Samovars and Sex on Turkey's Russian Markets". *Anthropology Today* (8/4): 3-6.
- Hann, Chris. 2003. *History and Ethnicity in Anatolia*. Max Planck Institute for Social Anthropology. WP No: 50. Halle/Saale.
- Hann, Chris. 2007. *Anthropology's Multiple Temporalities and Its Future in Central and Eastern Europe: A Debate*. Max Planck Institute for Social Anthropology, WP. No: 90. Halle/Saale.
- Hannerz, Ulf ve Thomas Gerholm. 1982 (der). "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". *Ethnos* (47): 5-35.
- Hart, C. William. M ve Nephan Saran. 1969. *Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi*. İstanbul: İTO.
- Hauschild, Thomas. 1997. "Christians, Jews, and the Other in German Anthropology". *American Anthropologist* (99/4): 746-753.

- Herzfeld, Michael. 1984. "The Horns of the Mediterraneanist's Dilemma". *American Ethnologist* (11): 439-454.
- Herzfeld, Michael. 1985. "Of Horns and History: The Mediterraneanist Dilemma Again". *American Ethnologist* (12): 778-780.
- Houston, Chris. 2001. "The Brewing of Islamist Modernity: Tea Gardens and Public Space in İstanbul". *Theory, Culture & Society* (18/6): 77-97.
- Houston, Chris. 2005. "Provocations of the Built Environment: Animating Cities in Turkey as Kemalist". *Political Geography* (24/1): 101-119.
- Houston, Chris. 2006. "Historical Agency, Nationalism, Architecture: Some Reflections on the Anthropology of Turkey in the Nineties". *Die Welt das Islam* (46/1): 61-75.
- Hütteroth, Wolf Dieter. 1959. *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus*. Marburg: Marburg Üniversitesi.
- İlbars, Zafer. 1981. *Ankara Gecekondu Kadınının Hane Dışı Çalışmasının Geleneksel Kadın Statüsü*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF.
- İlbars, Zafer. 1988. "Ankara Gecekondu Ailelerinde Genel Durum Değerlendirmesi". *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi* (32/1-2): 23-32.
- İlbars, Zafer. 1997b. "Geleneksel Kùltürde Kadın Erkek Ayrımcılığı". *Folklor Edebiyat* (13): 49-52.
- İlcan, Suzan. 1994. "Marriage Regulations and the Rhetoric of Alliance in Northwestern Turkey". *Ethnology* (33/44): 273-296.
- İlkaracan, Pınar. 1998. "Doğu'da Kadın ve Aile". *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler içinde*. Ayşe Berktaş Hacımrzaoglu (der.). s. 173-192. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- İncirlioğlu-Onaran, Emine. 1998. "Images of Village Women in Turkey: Models and Anomalies". *Deconstructing Images of 'The Turkish Woman' içinde*. Zehra Arat (der.). s. 199-223. New York: St. Martin's Press.
- Jackson, Anthony. (der.). 1987. *Anthropology at Home*. New York: Tavistock.
- Johansen, Ulla. 2005. *50 Yıl Önce Türkiye'de Yörüklerin Yayla Hayatı* (çev. M. Poyraz). Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı.
- Kandiyoti, Deniz. 1991. "Identity and its Discontents: Women and the Nation". *Millennium: Journal of International Studies* (20):429-443.
- Kansu, Şevket Aziz ve Serüha Tunakan. 1946. "Alacahöyük 1943-45 Kazılarında Çıkarılan Kalkolitik, Bakır ve Tunç Çağlarına Ait Halkın Antropolojisi". *TTK Belleten* (10): 539-552.
- Kansu, Şevket Aziz. 1940. *Türk Antropoloji Enstitüsü Tarihçesi*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Kaya, Ayhan. 1998. "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis". *New Perspectives on Turkey* (18): 23-49.
- Kaya, Ayhan. 2000. *Sicher in Kreuzberg Berlin'deki Küçük İstanbul: Diyasporada Kimliğin Oluşumu*. İstanbul: Büke.

- Kaya, Ayhan. 2006. "Diaspora’da Çerkes Kimliğinin Dönüşümü: Değişen Siyasal Konjonktür Karşısında Yeniden Tanımlanan Etnik Sınırlar". *Sivil Toplum ve Dış Politika* içinde. Erhan Doğan ve Semra Cerit Mazlum (der.). s. 57-76. İstanbul: Bağlam.
- Kıray, Mübeccel. 1964. *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Ankara: DPT.
- Kıray, Mübeccel. 1973. "Gecekondü: Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Topraktan Kopma ve Kentle Bütünleşme". *SBF Dergisi Cem Sar’a Armağan* (27/3): 561-573.
- Kırmızı, Yüksel. 1994 [1998]. *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sıhri Hısmılık İlişkileri (Eltiler)*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin. 1995. *Kürtler’in Türklüğü: Tarih-Dil-Antropoloji-Etnografya-Etnoloji-Millî Hamle*. İstanbul: Hamle.
- Kieser, Hans Lucas. 2006. "Türkische Nationalrevolution, anthropologisch gekrönt. Kemal Atatürk und Eugène Pittard". *Historische Anthropologie* (1): 105–118.
- Kinneir, John Macdonald. 1818. *Voyage Dans L’Asie Mineure, L’Aemenie et Le Kurdistan dans les annees 1813 et 1814*. Paris: Librairie de Gide Fils.
- Klein, Barbro. 2013. (yayında). "Antropoloji, Etnoloji ve Başka İlişkiler: Avrupa’dan Bazı Önermeler". Birkalan-Gedik, Hande. (der.). *Sınırlar, İmajlar ve Kültürler: Antropolojik Açıdan Avrupalılığı Yeniden Düşünmek* içinde. Ankara: Dipnot.
- Knudsen, Ståle. 2009. *Fishers and Scientists in Modern Turkey-The Management of Natural Resources, Knowledges and Identity on the Eastern Black Sea Coast*. Oxford: Berghahn Books.
- Koğacıoğlu, Dicle. 2007. "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği." *Feminist Yaklaşımlar* (3): 181-214.
- Kolars, John. 1973. "The Integration of the Village into the National Life of Turkey". *Social Change and Politics in Turkey* içinde. Kemal Karpat (der.). Leiden: E.J. Brill. s. 182-202.
- Kosnick, Kira. 2007. *Migrant Media: Turkish Broadcasting and Multicultural Politics in Berlin*. Bloomington: Indiana University Press.
- Koşay, Hamit Zübeyr. 1951. *Anadolu’nun Etnografya ve Folkloruna Dair Malzeme: Alacahöyük*. Ankara.
- Koşay, Hamit Zübeyr. 1932. *Halkbilgisi Kılavuzu*. Ankara: Matbaacılık ve Neşriyat T.A.Ş.
- Koşay, Hamit Zübeyr. 1935. *Ankara Budunbilgisi*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Koşay, Hamit Zübeyr. 1939. *Etnografya ve Folklor Kılavuzu*. Ankara: Ulusal Matbaa.
- Koşay, Hamit Zübeyr. 1977. *Etnografya ve Folklor Araştırmaları*. Ankara: T.T.K. Basımevi.
- Kudat (Sertel), Ayşe. 1965. "Kidnapping and Elopement in Rural Turkey". *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities*. s. 96-104.
- Kudat, Ayşe. 1974. "Institutional Rigidity and Individual Initiative in Marriages of Turkish Peasants". *Anthropological Quarterly* (47/3): 288-303.

- Kudat, Ayşe. 2004 [1974]. *Kirvelik*. Ankara: Ütopya.
- Kutlu, Muhtar. 1987. *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*. Ankara: Sevinç.
- Kutlu, Muhtar. 2009. *Görüşme*. 30 Aralık 2009. Yeditepe Üniversitesi. İstanbul.
- Kümbetoğlu, Belkıs ve Hande Birkalan-Gedik. 2005a. "Gelenekten Geleceğe Antropoloji: Değişen Konular, Bakış Açıları ve Yaklaşımlar". *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* içinde. Belkıs Kümbetoğlu ve Hande Birkalan Gedik (der.). s. 17-33. İstanbul: Epsilon.
- Kümbetoğlu, Belkıs ve Hande Birkalan-Gedik (der.). 2005b. *Gelenekten Geleceğe Antropoloji*. İstanbul: Epsilon.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 1998. "Görünmeyen Sektörün İşçileri ve Sağlık Sorunları: Bir Alan Araştırmasının Düşündürdükleri". *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* (5): 305-325.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 1996. "Alan Araştırması ve Sorunları". *İnsan, Toplum, Bilim*. 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri içinde. Kuvvet Lordoğlu. (der.). s. 241-254. İstanbul: Kavram.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 1995. "Gizli İşçiler: Kadınlar ve Bir Alan Araştırması". *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (der.). s. 230-238. İstanbul: Sel.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 1994. "Kadın-Çalışma ve Evde Üretim: Türkiye'de Dünyada Güncel Sosyolojik Değişmeler". *Birinci Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı* içinde. s. 563-571. İstanbul: Sosyoloji Derneği.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 2000b. "Toplumsal Cinsiyet ve Antropoloji". *Folklor ve Edebiyat* (22): 239-254.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 2001. "Farklılığın Algılanmasında Kültürel Filtreler: Dil ve Din". *Toplumbilim* (12): 9-17.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 2002. "Afetler Sonrası Kadınlar ve Yoksulluk". *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları* içinde. s. 129- 142. Yasemin Özdek (der.). İstanbul: TODAİE.
- Kümbetoğlu, Belkıs, İnci User ve Aylin Akpınar. 2012. *Kayıp İşçi Kadınlar: Kayıt Dışı Çalışmaya Dair Bir Alan Araştırması*. İstanbul: Bağlam.
- Küntay, Esin ve Güliz Erginsoy. 2005. *İstanbul'da On Sekiz Yaşından Küçük Ticari 'Seks İşçisi' Kız Çocuklar*. İstanbul: Bağlam.
- Lindner, Rudi Paul. 2000. *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*. Ankara: İmge.
- Lucas-Kieser, Hans. 2006. "Türkische Nationalrevolution, anthropologisch gekrönt: Kemal Atatürk und Eugène Pittard". *Historische Anthropologie* (1): 105-118.
- Magnarella, Paul. 1974. *Tradition and Change in a Turkish Town*. Cambridge, M.A.: Schenkman.
- Magneralla, Paul ve Orhan Türkdoğan, 1973. "Descent, Affinity, and Ritual Relations in Eastern Turkey". *American Anthropologist* (15): 1626-1633.

- Magneralla, Paul ve Orhan Türkdoğan. 1976. "The Development of Turkish Social Anthropology". *Current Anthropology* (17/1): 263-274.
- Makal, Mahmut. [1991]. 1950. *Bizim Köy*. İstanbul: Literatür.
- Makal, Mahmut. 2008 [1980]. *Hayal ve Gerçek: Yirmi Beş Yıl Sonra Bizim Köy*. İstanbul: Literatür.
- Maksudyan, Nazan. 2005. *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Yüzü*. İstanbul: Metis.
- Mansur, Fatma. 1972. *Bodrum: a Town in the Aegean*. Leiden: Brill.
- Meeker, Michael 2002. *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Meeker, Michael. 1971. "The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background". *International Journal Middle East Studies* (2): 318-345.
- Messerschmidt, Donald. (der.). 1981. *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Washington: Washington State University Press.
- N.a. (No author). <http://edebiyat.istanbul.edu.tr/antropoloji/?p=6321>. Güncelleme tarihi, 30 Kasım 2012.
- N.a. (<http://kanalkultur.com/de/content/view/1292/1/>) (Siteye Giriş Tarihi 2 Ocak 2010).
- Navaro-Yashin, Y. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. New Jersey: Princeton University Press.
- Neyzi, Leyla. 1999a. "Kızlara Fırsat Yok: Bir Yaşamöyküsü Anlatısının Düşündükleri". *Toplum ve Bilim* (82): 211-219.
- Neyzi, Leyla. 1999b. "Gülümser's Story: Life History Narratives, Memory and Belonging in Turkey". *New Perspectives on Turkey* (20): 1-26.
- Okan, Murat. 2004. *Türkiye’de Alevilik: Antropolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İmge.
- Öncü, Ayşe ve Petra Weyland. (der.). 1997. *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*. New Jersey: Zed.
- Örnek, Sedat Veyis. 1971. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis. 1966. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis. 1973. *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Örnek, Sedat Veyis. 1977. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Örnek, Sedat Veyis. 1979. *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Özbay, Ferhunde 1990. "Introduction". *Women, Family, and Social Change in Turkey içinde*. Ferhunde Özbay (der.). s. 1-12. Bangkok: UNESCO.
- Özbayrı, Kemal ve Jean-Paul Roux. 1972. *Tahtadjs et Yöruks (matériaux pour l'étude des nomades du Taurus)*. Paris: Dépositaire: A. Maisonneuve.
- Özbayrı, Kemal. 1972. *Tahtacılar ve Yörükler*. Paris: Librairie Adrien Maisonneuve.

- Özmen, Abdurrahim. 2000. "Ötekî'ni Anlama(ma)nın Bilimi: Türkiye Antropolojisi Sorunları". *Folklor/Edebiyat* (22): 125-134.
- Özmen, Abdurrahim. 2006. *Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno Kültürel Sınırlar*. A. Ü. DTCF Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Özmen, Abdurrahim. 2009. "Antropoloji'nin DTFC'de Serüveni". Yeditepe Üniversitesi Türkiyede ve Dünyada Antropoloji Eğitimi Sempozyumu'unda sunulan bildiri.
- Öztürkmen, Arzu. 2005. "Rethinking Regionalism: Memory of Change in a Turkish Black Sea Town". *East European Quarterly* (39/1): 47-62.
- Özyürek, Esra (der.). 2006b. *The Politics of Public Memory in Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Özyürek, Esra. 2004. "Miniaturizing Atatürk: Privatization of the State Imagery and Ideology in Turkey". *American Ethnologist* (31/3): 374-391.
- Özyürek, Esra. 2005. "The Politics of Cultural Unification, Secularism, and the Place of Islam in the New Europe". *American Ethnologist* (32/4): 509-512.
- Özyürek, Esra. 2006a. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.
- Parla, Ayşe. 2001. "The 'Honor' of the State: Virginity Examinations in Turkey". *Feminist Studies* 27 (1): 65-89.
- Parla, Ayşe. 2003. "Marking Time Along the Bulgarian-Turkish Border". *Ethnography* (4): 561-575.
- Parla, Ayşe. 2006. "Longing, Belonging and Locations of Homeland Among Turkish Immigrants from Bulgaria". *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* (6/4): 543-557.
- Pierce, Joe. 1964. *Life in a Turkish Village*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Piña-Cabral, João de. 1989. "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View". *Current Anthropology* (30/3): 399-406.
- Planhol, Xavier. 1958. *De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens: nomadisme et vie paysanne*. Paris: Dépositaire Librairie Adrien-Maisonneuve.
- Pötüoğlu-Cook, Öykü. 2006. "Beyond the Glitter: Belly Dance and Neoliberal Gentrification in İstanbul". *Cultural Anthropology* (21/4): 633-660.
- Rasuly-Palaczek, Gabriele. 1996. *Turkish Families in Transition*. Frankfurt: Peter Lang.
- Ribiero, Gustavo Lins ve Arturo Escobar 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg.
- Robins, Kevin ve Asu Aksoy. 1995. "İstanbul Rising: Returning the Repressed to Urban Culture". *European Urban and Regional Studies* (2): 223-35.
- Roux, Jean-Paul. 1970. *Les traditions des nomades de la Turquie meridionale*. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve.

- Saktanber, Ayşe. 1995 [1990]. "Türkiye’de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakâr Anne" 1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar içinde. Şirin Tekeli (der.). s. 211-232. İstanbul: İletişim.
- Sancar, Serpil, 2001. "Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum". *Toplum ve Bilim* (90): 22-41.
- Saran, Nephan ve Akkayan Taylan. 1981. *Notes on the Methodology Used in Fieldwork: Dolmuş-Minibus System in İstanbul: A Case Study in Low Cost Transportation*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası.
- Saran, Nephan. (çev.). 1969. Charles W. M. Hart. *Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Saran, Nephan. 1975. *Üniversite Gençliği*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Saran, Nephan. 1971. "İstanbul’da Gecekondu Problemi". *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*. Erol Tümertekin, Fatma Mansur ve Peter Benedict (der.). s. 371-410. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü.
- Saran, Nephan. 1984. *Köylerimiz*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Saran, Nephan. 2009a. İ.Ü. Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümünün Kuruluşu ve Bölümün Temel Politikası (1. Bölüm) Siteye eklenme tarihi: 12 Ocak 2009. http://www.antropoloji.net/index.php?option=com_content&task=view&id=289&Itemid=9
- Saran, Nephan. 2009b. İ.Ü. Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümünün Kuruluşu ve Bölümün Temel Politikası. 2. Eklenme tarihi: 12 Ocak. http://www.antropoloji.net/index.php?option=com_content&task=view&id=290&Itemid=9
- Schippers, Thomas K. 1995. "A History of Paradoxes: Anthropologies of Europe". *Fieldwork and Foodnotes. Studies in the History of European Anthropology* içinde. Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan (der.). s. 234-246. New York: Routledge.
- Seufert, Günter. 1997. "Between Religion and Ethnicity: A Kurdish-Alevi Tribe in Globalizing İstanbul." *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities* içinde. Ayşe Öncü ve Petra Weyland (der.). s. 157-176. Londra: Zed.
- Shankland, David. 1994a. "Six Propositions Concerning the Alevi: A Heterodox Shi’ite Population of Anatolia". *Turkish Studies Association Bulletin* (18/1): 104-106.
- Shankland, David. 1993a. "Alevi and Sunni in Rural Anatolia: Diverse Paths of Change". *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde. s. 46-64. Paul Stirling (der.). Cambridge: The Eothen Press.
- Shankland, David. 1993b. "Informants View of the Researcher as an Epistemological Issue: Among the Turkish Alevi". *Turkish Studies Association Bulletin* (17/1): 119-123.
- Shankland, David. 1994b. "Social Change and Culture: Responses to Modernization in an Alevi Village in Anatolia". *When History Accelerates: Essays on*

- Rapid Social Change, Complexity, and Creativity* içinde. Chris Hann (der.). s. 238-254. Londra: Athlone Press.
- Shankland, David. 1998. "Anthropology and Ethnicity: the Place of Ethnography in the New Alevi Movement". *Alevi Identity* içinde. Todd Olsson, Elizabeth Özdalga ve Christine Raudvere (der.). s. 15-22. İstanbul: Swedish Research Institute.
- Shankland, David. 2003. *The Alevis in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Londra: Routledge.
- Simonian, Hovann. 2007. *The Hemshin: A Handbook*. New York: Routledge.
- Sirman, Nùkhet. 2001. "Sosyal Bilimlerde Gelişmecilik ve Köy Çalışmaları". *Toplum ve Bilim* (88): 251-254.
- Sirman, Nùkhet. 1995 [1990]. "Köy Kadınlarının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi". *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. Şirin Tekeli (der.). s. 247-276. İstanbul: İletişim.
- Sirman, Nùkhet. 2000. "Writing the Usual Love Story: The Fashioning of Conjugal and National Subjects in Turkey". *Gender, Agency and Change: Anthropological Perspectives* içinde. Victoria Ana Goddard (der.). s. 250-272. New York: Routledge.
- Sirman, Nùkhet. 2002. "Kadınların Milliyeti". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünceler* 4 içinde. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (der.). s. 226-244. İstanbul: İletişim.
- Solomon, Thomas. 2005. "Living Underground is Tough: Authenticity and Locality in the Hip-hop Community in İstanbul, Turkey." *Popular Music* (24/1): 1-20.
- Soysal, Levent. 2001. "Diversity of Experience, Experience of Diversity: Turkish Migrant Youth Culture in Berlin". *Cultural Dynamics* (13/1): 5-28.
- Soysal, Levent. 2003. "Labor to Culture: Writing Turkish Migration to Europe". *South Atlantic Quarterly* (102/2-3): 491-508.
- Soysal, Levent. 2004. "Rap, Hip-hop, Kreuzberg: Scripts of/for Migrant Youth Culture in the World City Berlin". *New German Critique* (92): 62-81.
- Spencer, Robert F. 1960. "Aspects of Turkish Kinship and Social Structure". *Anthropological Quarterly* (33): 50-60.
- Starr, June. 1978. *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*. Leiden: E.J. Brill.
- Stirling, Paul. 1965. *Turkish Village*. Londra: Weidenfeld and Nicholson.
- Stocking, George. 1982. "Afterword: A View from the Center". *Ethnos* (47/1): 173-186.
- Stokes, Martin. 1994. "Turkish Arabesk and the City: Urban Popular Culture as Spatial Practice". *Islam, Globalization and Postmodernity* içinde. Akbar S. Ahmed (ed.). s. 21-37. Londra: Routledge.
- Strasser, Sabine. 1995. *Die Unreinheit ist fruchtbar! Grenzüberschreitungen in einem türkischen Dorf am Schwarzen Meer*. Wien: Wiener Frauenverlag.

- Su, Kamil. 1938. *Balıkesir ve Civarında Yürük ve Türkmenler*. İstanbul: Resimli Ay.
- Szyliowicz, Joseph S. 1966. *Political Change in Rural Turkey*: Erdemli. The Hague: Mouton.
- Şahin, Şehriban. 2002. *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*. Basılmamış Doktora Tezi. NY: New School for Social Research.
- Şenyürek, Muzaffer Süleyman. 1941. *Anadolu Bakır Çağı ve Eti Sekenesinin Kranioyolojik Tetkiki*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Tandoğan, Zerrin. 2008. "Anthropology in Turkey: Impressions for an Overview". *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins* içinde. Alexander Bošković (der.). s. 97-109. New York: Berghahn.
- Tankut, Hasan Reşit. 1938 [2000]. *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*. Ankara: Kalan Yayınları.
- Tapper, Nancy. 1983. "Gender and Religion in a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Formal Women's Gatherings". *Women's Religious Experience: Cross Cultural Perspectives* içinde. P. Holden (der.). s. 71-88. Londra: Groom Helm.
- Tapper, Nancy. 1990. "Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish community". *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* içinde. Dale F. Eickelman ve James Piscatori (der.). s. 236-255. Londra: Routledge.
- Tekçe, Belgin. 2004. "Paths of Marriage in İstanbul: Arranging Choices and Choice in Arrangements". *Ethnography* (5): 173-201.
- Tezcan, Mahmut. 2000. *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Yayınları.
- Tuğal, Cihan. 2007. "Memories of Violence, Memoirs of Nation. The 1915 Massacres and the Construction of Identity". *The Politics of Public Memory in Turkey* içinde. Esra Özyürek (der.). s. 138-161. Syracuse University Press.
- Turan, Metin. 1998. "Aramızdan Aynılışının 18. Yılında Sonsuzluk Ülkesine Akan Bir Yıldız: Sedat Veyis Örnek". *Folklor ve Edebiyat* (16): 5-8.
- Türk, Hüseyin. 2002. *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayriler'de Hızır İnanca*. Ankara: Ütopya.
- Türkdoğan, Orhan. 1995. *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş.
- Urfahier, Hüsamettin. 1969. *Aslantaş Köyünün Etnolojik Tetkiki*. Ankara: AÜ. DTCF Yayınları.
- Üstündağ, Nazan. 2005. *Belonging to the Modern: Women's Suffering and Subjectivities in Urban Turkey*. Bloomington, Indiana Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- van de Waal E. H. 1967. "Settling in Silifke Turkey". *Tijdschrift voor economische en sociale Geografie* (59/6): 347-358.
- van Gennep, Arnold. 1924. *Le folklore*. Paris: Librairie Stock.

- Vermeulen, H. F. ve A. Alvarez Roldán (der.). 1995. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Londra: Routledge.
- Wedel, Heidi. 2000. "Frauenbewegung und Nationalbewegung-ein Widerspruch? Gefahren und Chancen am Beispiel der Türkei und Kurdistans". *Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau* içinde. Eva Savelsberg, Siamend Haco, Karsten Borck (der.). s. 105-128. Münih: Lit Verlag.
- White, Jenny B. 1996. "Belonging to a Place: Turks in Unified Berlin". *City & Society* (8/1): 15-28.
- White, Jenny B. 2003. "The Anthropology of Turkey: A Retrospective". *Turkish Studies in the United States* içinde. Donald Quataert ve Sabri Sayarı (der.). s. 75- 98. Bloomington: Indiana University Turkish Studies Publications.
- White, Jenny. 1994. *Money Makes Us Relatives*. Austin: Texas Üniversitesi Yayınevi.
- Yalçın-Heckmann, Lale ve Pauline van Gelder. 2000. "Das Bild der Kurdinnen im Wandel des politischen Diskurses in der Türkei der 1990er Jahre-einige kritische Bemerkungen". *Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau* içinde. Eva Savelsberg, Siamend Haco ve Karsten Borck (der.). s. 77-104. Münih: Lit.
- Yalçın-Heckmann, Lale. 1990. "Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı-Göçer Toplumlarında Cinsiyet Roller ve kadın Stratejileri". *Kadın Bakış Açısından Kadımlar* içinde. Şirin Tekeli (der.). s. 277-290. İstanbul: İletişim.
- Yalçın-Heckmann, Lale. 1991. *Tribe and Kinship Among the Kurds*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Yalçın-Heckmann, Lale. 1997. "Perils of Ethnic Associational Life in Europe: Turkish Migrants in Germany and France". *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community* içinde. Tank Modood ve Pnina Werbner (der.).s. 95-110. Londra: Zed.
- Yalçın, Ali Rıza. 1955. "Folklor ve Etnografya Belgelerini Araştırma ve Toplama Planı". *Türk Folklor Araştırmaları* (3/71):1121.
- Yalçın, Ali Rıza. 1977. *Cenupta Türknen Oymakları I-II* (Haz. Sabahat Emir). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Yasa, İbrahim. 1966. *Ankara'da Gecekondu Aileleri*. Ankara: Akın.
- Yasa, İbrahim. 1955. *Hasanoğlan Köyünün İktisadi Yapısı*. Ankara: TODAİE.
- Yasa, İbrahim. 1969a. *25 Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Yasa, İbrahim. 1969b. "Traditions of Some Atypical Cases of Marriage in Turkey". *AÜSBF Dergisi* (24/1): 1-18.
- Yasa, İbrahim. 1979. *Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme*. Ankara: TODAİE.
- Yavuz, M. Hakan. 1999. "Media Identity for Alevis and Kurds in Turkey". *New Medias in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde. D. Eickelman ve J. Anderson (der.). s. 180-199. Bloomington: Indiana University Press.
- Yeğen, Mesut. 1999. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim.

- Yener, Erise. 1960. *Etnografya Kılavuzu (Halk Sanat ve Geleneklerini Derleme Kılavuzu)*. Ankara: Doğuş.
- Yörükân, Yusuf Ziya. 2006. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötüken.
- Yükseker, Deniz. “Trust and Gender in a Transnational Market: The Public Culture of Laleli, İstanbul”. *Public Culture* (16/1): 47–65.
- Yüksel, Metin. 2006. “The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey”. *Middle Eastern Studies* (42/5): 777-802.
- Zimmerman, A. 2001a. “Looking Beyond History: The Optics of German anthropology and the critique of humanism”. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (32): 385-411.
- Zimmerman, A. 2004. “Ethnologie im Kaiserreich: natur, kultur und rasse in Deutschland und seine kolonien” *Das Kaiserreich transnational: Deutschland in der Welt 1871-1914* içinde. S. Conrad ve J. Osterhammel (der.). s. 191-212. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmerman, Andrew. 2001b. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press.

9

“ALMANCI” KİMLİĞİNİN FARKLI ALGILANIŞLARI

Erdoğan Gedik*

Kimlik, toplumu ya da bireyi diğer toplum ya da bireyden farklılaştıran, onu özgün kılan öznel ve nesnel değerleri içeren bir oluşumdur. Sosyal bilimlerde ve özellikle de antropolojide kullanımı ise daha çok bireyin kendiliğini algılaması üzerinden yürümüş ve Danimarkalı-Amerikalı sosyal psikolog Erik Erikson'un fikirleri etrafında şekillenmiştir (Erikson 1974). Burada temel alınan nokta, benzerliklere odaklanarak kişinin diğerlerinden farkının ortaya konulmasıdır. 1970'lerden sonra antropologlar için de oldukça zengin bir araştırma alanı olan kimlik çalışmaları, özellikle etnisite ve sosyal hareketler konularına odaklanmıştır ve çalışmalar uzun süre iki eksen üzerinden gelişmiştir. Birinci olarak kimlik, geçmişten beri var olduğu sanılan bir fikre dayalı olarak yürümüş; birey ve aidiyet kolektif kimlikler için önceden belirlenmiş ve değişmez unsurlar olarak ele alınmıştır. Buna bir örnek, ortak bir ataya bağlı kimlikler olarak

* Habilitand Dr., Frankfurt Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

verilebilir. Öte yanda, ikinci bir yaklaşım olarak belirtilebilecek olan sosyal inşaaacı yaklaşımlar ise, bazı kimlik özelliklerin politik yorumları etrafında şekillendiğini öne sürmüştür. Ancak kimlik, esas itibarıyla, kaygan bir olgudur ve ancak birçok boyuta gönderme yaparak tanımlanabilir. Bu temel kişinin benliğinin temeli olabileceği gibi, başkalarının o kişi hakkındaki algıları da olabilir. "Biz" ve "öteki" temelli tanımlar böyle bir anlayışla yapılmıştır. Kimlik, bir pratik ya da icra etrafında da şekillenebilir ve kimliğin oluşmasında duygular ve duyguların ifadesi, ya da ortak değer ve inançlar rol oynayabilir.¹ Özetle kimlik, bir "toplumsal tasarım" olarak karşımıza çıkar: durağan değil, söylem içinde değişkendir.

Son yıllarda kimlik konusuna odaklanan çalışmalar göç ve etnisite konuları da ele almış ve kimlik konusundaki özcü yaklaşımlardan ayrılarak, kimliği "çoğulculuk", "akışkanlık" ve "parçalanma" kavramları üzerinden analiz etmişlerdir. Bu bağlamda ortaya çıkan yaklaşımlardan biri "iki kültür arasında kalmışlık" olarak verilebilir; ancak bu yaklaşım daha çok bu tür kimliklerin "patolojik" olduğu vurgusunu taşımaktadır. Bir başka yaklaşım ise kuşaklararası ve çatışma odaklı yaklaşımdır. Melezlik üzerine odaklanan kimlik çalışmalarında ise bu durumu yüceltme çabası vardır. Bir diğer yaklaşım ise kuşaklararası hareketlilik ve asimilasyon konularına eğilmiştir. Bu haliyle, son zamanlarda da özellikle dikkat çekildiği gibi kimlik, özellikle de göç alanında (Çağlar 2000, Wodak 2007), tek bir öge aracılığıyla tanımlanamayan ve

¹ Bu iki yaklaşım bir başka şekilde de karakterize edilebilir ve "emik" ve "etik" yaklaşımlar olarak özetlenebilir. Özellikle sosyal psikoloji alanında gelişen bu yaklaşımlardan ilki Sheldon Stryker ve arkadaşlarının çalışmalarında geliştirilmiştir ve sosyal yapı ile kimlikler arasındaki bağlantıları inceler. İkincisi ise, Peter Burke tarafından geliştirilmiştir ve kendini tanımlamanın içsel doğrulanması üzerine kurulmuştur. Aslında bu iki yaklaşım da birbirleriyle bağlantılıdır ve sosyal yapıyla bağlantılı olarak kişilerin kendilerini tanımladıkları sonucunu önermektedir.

analiz için farklı unsurların da göz önüne alınması gereken bir olgudur.

Kimlik, başlı başına hem tanımlanması, hem de çalışılması zor bir olgu iken, göçmen kimliklerini daha da "özel" yapan şey nedir? Göçmen kimlikleri tartışırken hem metodolojik, hem de kuramsal olarak karşımıza çıkan güçlükler nelerdir? Öncelikle göç hareketi, sürekli bir hareketlilik ve bir çeşit istikrarsızlık çağrıştırmaktadır. Bunun sonucu olarak sürekli değişen "ötekilik" durumuna bağlı olarak bir aidiyet hissi aranmaktadır. Bunun yanı sıra, sosyal olarak göç edilen toplum içinde tanımlanma, sürekli değişen hukuksal tanımlamalar ekseninde ortaya çıkan sivil kimlikler de işi daha da karmaşıklştırmaktadır. Bu açıdan, kimlik konusunu tartışılırken, birçok açıdan bakılmalı ve farklı kavramlara (örneğin, aidiyet, özdeşleştirme üyelik ve vatandaşlık) gönderme yaparak ele alınmalıdır. Buradaki en önemli nokta da, daha önceden vurgulandığı gibi, kimliklerin durağan değil, sürekli değişmekte olan, farklı bağlamlar tarafından şekillenen söylemsel bir alan içinde oluştuğu unutulmamalıdır. Aidiyet olgusunu anlamak için, gruplar, kimlikler ve kültür üzerine odaklanmak yerine, sosyal ilişkilerden doğan temsillere ve pratiklere bakmak gereklidir. Bunlar da deneysel ve icraya dayalı ve politik boyutları hesaba katmak anlamına gelmektedir ve bunların hiçbirisi sadece "kimlik" olgusuna indirgenemez.

Ulusötesi göç bağlamında da farklı kimlikler ortaya çıkmakta, hatta bu kimliklerin bazıları zaman zaman birbirleriyle çatışma içinde olabilmektedir. 2004-2008 yılları arasındaki doktora alan araştırmamın temel çerçevesini oluşturan, ulusötesi bağlar ve ilişkiler çerçevesinde ele aldığım Varto'dan Almanya'ya göç sürecinde karşımıza çıkan kimlikler, yukarıda kimlik için ifade edilenlerden bağımsız değildir. Günümüzde, Avrupa dışı ülkelerden gelen göçmenlerin Avrupa'da kurmuş oldukları bağlar, daha önceden ortaya koyulmuş olan geleneksel bağlardan farklı bir şekilde kavramsallaştırılmıştır. Klasik asimilasyon ve entegras-

yon modellerinin aksine, şimdilerde, "eş zamanlı yerel ve çoğul kimlikler, etnik ve ulusötesi ilişkiler, kolektivist ve bireyci tavırlar görülmektedir" (Gupta 1992). Bu tür kombinasyonlar, kurulu kavramları ve teorileri de sarsmakta ve bunları yeniden düşünmemizi sağlamaktadır. Elektronik iletişim alanının genişlemesi, Avrupa'daki azınlık grupların değişen kamusal çizgileri ve sınırları hem yeni, hem de eski ülkelerinde birbirleriyle bağlantılı ilişkiler geliştirmelerine neden olmuştur. Bu ulusötesi ilişkiler hem yeni, hem de eski toplumlarındaki düzenlemelerin bilinmesini ve uygulanmasını sağlarken, ikisinden de eşit derecede uzaklaşmayı da beraberinde getirmiştir.

Ruth Wodak, göçmenlerin kendi gözlerinden bakarak, kendilerini ne ile özdeşleştirdiklerini, ne tür stratejiler ile bu özdeşlikleri nasıl yeniden kurguladıklarını ele alırken, bir söylem analizi gerçekleştirmiş ve göçmenlerin duygu ve düşüncelerini de (örneğin, onların beklentileri, umutları) gündeme getirerek, göçmen aidiyetlerinin yapısal unsurlarla (örneğin, oturum hakları ya da vatandaşlık) çatıştığını göstermiştir (Wodak 2007). Ben de bu makalede, Wodak'ın söz ettiği yaklaşıma benzer bir yaklaşımla, kimlik sorunsalını ulusötesi göç sürecinde ele alacağım. Almanya göçünde ortaya çıkan "Almancı" kimliğinin kültürel sınırları, bu kimlikle beraber taşıdıkları diğer kimliklerle olan ilişkileri ve Almancı kimliğinin sosyal-psikolojik boyutları değerlendireceğim. Son olarak da, 2004-2008 yılları arasında Almanya'da Rüsselsheim, Frankfurt, Mainz, Berlin'de ve Türkiye'de ise İstanbul ve Varto'da yaptığım olan alan araştırmasında, bu konu ile ilgili elde ettiğim bazı bulguları paylaşacağım.

Almanya'ya Göç ve Yeni Kimlikler

"Almancı" kimliğine ve taşıdığı anlamlara geçmeden önce, Türkiye'den Almanya'ya göç konusuna değinmek istiyorum. 1960'larda Türkiye'de baş gösteren işsizliğin giderilemesine yönelik bir çözüm olarak görülen işgücü transferi, 1961'de Almanya

başta olmak üzere diğçer Avrupa ÷lkeleriyle işçi alımı için ikili anlaşmanın imzalanmasıyla başlamıştır. I. ve II. Dünya Savaşları çok büyük işgücü kaybına yol açtığından, Batı Avrupa ÷lkelerinin tekrar yapılandırılması için, savaş döneminde ölen, öldür÷len, tusak düşen, yerinden yurdundan sür÷lenlerin ve milyonlarca savaş gazisinin ve zorla çalıştırılan kişilerin yerini alacak yabancı iş gücüne ihtiyaç vardı. Almanya'nın yeniden yapılanmak için başlattığı ve *Wirtschaftswunder* (ekonomik mucize) olarak adlandırılan, hızlı ekonomik büyüme nedeniyle Almanya yabancı iş gücüne ihtiyaç duymuştur. Bu ekonomik mucizenin tek eksiğı ise, gerekli olan işçi gücü olmuştur. Bu nedenle, Almanya'nın işçi alımına başlamasının temel nedeni, II. Dünya Savaşı sonrasında sayıları yaklaşık dört milyon civarında olan ve *Zwangsarbeiter* olarak bilinen savaş esirlerin ÷lkelerine dönmeleri, ekonomide oluşan boşluğa bir çare olarak yabancı işgücünü düşünmesidir.

Rotasyon prensibi uygulanacak olan bu anlaşmaya göre, Türkiye'nin göndereceğı vasıfsız işçiler iki ya da üç yıl Almanya'da kalıp, çalıştıkları branşta kalifiye eleman olarak Türkiye'ye geri döneceklerdi. Böylece Türkiye birçok dalda yetişmiş elemana sahip olacak; Almanya ise genç, sağlıklı ve ucuz iş gücüne sahip olacak ve Almanya'nın kalkınması hızlanacaktı. Böylelikle de, Türk işçilerin Almanya'da kalıcı olmaları önlenecekti. Ancak, sürekli tecrübesiz ve vasıfsız işçileri eğiten Alman işverenler, iki ya da üç yılın sonunda, işin uzmanı olan işçilerinden verim alacakken, yeni vasıfsız işçilerle çalışmak zorunda kalıyordu. Rotasyon, üretimdeki kaliteyi ve verimi düşürdüğünden, işverenler rotasyona karşı çıkmış ve 1964 yılında Alman Dışışleri Bakanlığı rotasyon ilkesini kaldırmıştır.

1961'deki ikili işçi alımı anlaşması ile giden göçmen işçilerin büyük çoğunluğu Türkiyenin kırsal bölgelerinden erkeklerden oluşmaktaydı. Daha sonraları 1970'lerde küçük de olsa, kentli, üniversite mezunu kişilerden oluşan bir grup ile, 1980'lerde poli-

tik sebeplerle mülteci olarak Almanya'ya giden bir grup da bulunmaktadır (Kuran-Burçoğlu 1997).

Ancak, bu tarihten itibaren Almanya'daki Türk imgesinin oluşturulmasına, Almanya'nın büyük şehirlerine yerleşmiş olan Anadolu köylüleri büyük ölçüde damgalarını vurmuştur (Şenocak 1998: 133). Anadolu'nun kırsal bölgelerinden Almanya'ya giden ve "gurbet bekânı" olarak adlandırılan Türk erkek işçiler, aile birleşimine kadar ilk getto olan *Arbeiterheim* denilen işçi yurtlarında kalmışlardır (Gedik 2008). İşçi göçü sürecinde misafir işçi (*Gastarbeiter*) olarak gidenler, aile birleşimi düzenlemesinden yararlanmışlar ve daha sonra ailelerini de yanlarına alarak, Avrupa'da kalıcı olmuşlardır. Böylelikle Almanya'da 1970'lerde yabancı sayısı üç milyona ulaşmıştı, günümüzde ise bu sayı on milyonu geçmiştir (Gedik 2010). Bu işçilerin soyları artık Almanya'da devam etmekte; üçüncü hatta dördüncü kuşak Almanya'da yaşamaktadır.²

İşçi göçünün başlangıcından günümüze geçen elli yıl içinde, Türkiye'den Almanya'ya işçi göçü bir süreliğine yavaşlamış, hatta durduğu bir dönem olmuştur. Petrol İhraç Eden Ülkeler Teşkilatı OPEC içinde ağırlığı elinde tutan Arap ülkeleri, 1973 Arap-İsrail Savaşında İsraili destekleyen Avrupa ve Amerika Birleşik devletleri üzerinde baskı yapmak için petrol fiyatlarını yükselterek üretimi ve ihracatı kısıtlar. Arap ülkelerinin bu petrol politikası, Avrupa'nın sanayini çökertecek hale getirir. Almanya, 1973'te enerji/petrol krizi nedeniyle ekonomik bir durgunluk ya-

² Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta da, 1970'te Almanya'da üç milyon yabancıların bulunmasına rağmen, Alman eğitim kuruluna sunulan yapı planlanmasında yabancı öğrencilerin adı dahi geçmiş olmamasıdır. Göçün başından beri halledilmeyen sorunların etkileri halen sürmektedir. İkinci ve üçüncü kuşak göçmen işçi çocuklarının dışlanmaları görülmektedir (Vassaf 2002; Schrader, Nikles ve Griesse 1979). Ayrıca düşük eğitim, mesleki ve yüksek işsizlik durumlarıyla Alman yaşlıların çok gerisinde olmalarda ayrıca bir dışlanma yaratmaktadır.

şadı ve *Anwerbestopp* olarak bilinen işçi alımını durdurduktan sonra, 1973 yılında, yabancılar politikasına paralel olarak Türkiye'deki çocuklara ödenen çocuk parasının düşürmüş, bu parayı ek bir gelir olarak gören işçiler, aile birleşimi yoluyla, eşlerini ve çocuklarını da Almanya'ya yanlarına getirmişlerdir. Claus Bade'nin belirttiğı üzere, *Anwerbestopp* döneminden sonra istihdam edilen yabancı işçi sayısı 2,6 milyondan 1,9 milyona düşmüş ve yaklaşık yarım milyon yabancı işçi ÷lkelerine geri dönmüştür. Buna karşın, işçi olmayan yabancı nüfusta artış olmuş ve bu sayı 3,97 milyona ulaşmıştır. Bu nedenle *Anwerbestopp*, işgücü piyasasında ve de yabancılar politikasında bir bumerang etkisi yaratarak, işçilerin kalıcı olmalarını ve aile birleşimine yönelmelerini güçlendirerek, istenmeyen işgücünün bir göç sorununa dönüşmesini sağlamıştır (Bade 1992: 396).

Almanya'ya ya olan göçün en belirleyici özellikleri, bir işgücü göçü olması, devlet eliyle planmış olması ve göçmenler arasında özellikle 20 ile 40 yaş dilimin deki sağlıklı genç erkek nüfusu kapsıyor olmasıdır. 1960'lı yıllardan petrol krizi dönemine kadar yaklaşık %95'i erkeklerden oluşan Türkiyeli işçi nüfusu, bu dönemde büyük bir değişime uğramıştır. Kadınlar ise 1960'lı yılların ortalarında aile birleşiminden önce, özellikle elektronik sanayi gibi "ince iş" olarak bilinen branşlarda istihdam edilmişlerdir. Böylece işçi yurtları olan ilk gettolarda yaşayan Türk işçiler Almanlarla farklı ilişkiler içine girmek zorunda kalmışlardır. Almanlara kiracı olmanın ötesinde, aynı veli toplantılarına katılmaya, çocuklarını aynı okullara göndermeye başlamışlardır. Böylece, kamusal alanda ilk defa görünür olmuşlar ve bu durumla birlikte sosyal problemler de ortaya çıkmıştır. Bu değişimler, Alman sosyal bilimcilerin dikkatini çekmiş ve yabancılar konusunu çok yönlü çalışmaya ve tartışmaya açmıştır.

Aile birleşimi göçmen işçilerin Almanya'da kalıcı olmalarını etkilemiştir. Aile birleşiminden önce sadece erkek Türk işçilerden oluşan işçi grubu, aile birleşimiyle aile ve cemaat yaşamına ka-

vuşmuşlardır. Türkiyeli işçilerin Almanya’da kalıcı olmasını etkileyen önemli ikinci faktör ise, Türkiyeli’lerin yabancı nüfus içinde en büyük gurubu oluşturmalarıdır. Cemaatleşme, ihtiyaçlarını karşılamak için bir altyapının oluşmasını doğurmuştur. Yani göçmen işçiler memlekete dönmeyi bilinmeyen bir zamana erteledikten sonra, yerleştikleri gettolarda ihtiyaçlarına cevap verecek bir Türkiye oluşturmuşlardır. Onlar için çok önemli olan iş, işçi statüsü, oturma müadesi, aile birleşimi ve para kazanma, getto oluşturma gibi hedeflere ulaşıldıktan sonra, bir yere ait olma ve kimlik sorunu ortaya çıkmıştır.

Göçmen işçilerle ilgili başka tartışmalar süredursun, hatırı sayılır bir kitle 1980’lerde “misafirlikleri”ni noktalayıp Türkiye’ye geri dönüş yapmıştır. Günümüzde Almanya’da yaşayan toplam nüfusun %81’i Almanlardan oluşmaktadır: göçmen kökenli Alman vatandaşlarının oranı %10, yabancıların oranı ise %9’dur (Gedik 2010). Almanya’da dört milyona yakın Türkiye kökenli insan yaşamaktadır ve bunların üçte biri de Alman vatandaşlığına geçmiştir. Buna rağmen, Alman vatandaşlığına geçenler Alman toplumunu oluşturan asıl unsurlardan sayılmamaktalar. Öte tarafta, Türkiye’den bakıldığında da bu kişiler tam olarak “buralı” veya “Türk” olarak görülmemektedirler.

“Göçmen İşçi” ve Başka Kimlikler: Almanların ve Türklerin Tanımları

Türkiye’den Almanya’ya çalışmaya giden işçilerin büyük çoğunluğu kalıcı olmaya karar vermeleri ile göçün niteliği değişince, hem Türkiye, hem de Almanya, “misafir işçiler”e kimlik etiketleri üretmeye çalışmıştır. Almanlar, göçmenler için göçün farklı evrelerinde farklı tanımlar kullanmışlardır. Bu kavramların herbiri, göçmenlerin toplumsal düzeydeki kazanımlarını ifade etmektedir. *Fremde* (yabancı), *Fremdarbeiter* (yabancı işçi), *Migrant* (göçmen), *Arbeitsemigrant* (iş için göç eden) ve *Gastarbeiter*, (misafir işçi); *Ausländer* (ecnebi), *ausländischer Arbeitnehmer* (yabancı işçi),

Ausländische Mitbürger (yabancı eş-vatandaş), ya da *Neuebürger* (yeni vatandaş) kullanmışlardır. Ancak bunlar arasında her zaman için en popüler olanı *Ausländer* kavramıdır (Beneviste 1993).³

Jens Schneider, Almanların kendilerini tanımlarken karşıt merkezî kategorinin *Ausländer*, yani “yabancı” olduğunu belirtirken, Alman ulusu içinde “sorgulanmayan” ötekilikleri kapsamadığını vurgulamaktadır (Schneider 2002: 14). *Ausländer* stereotipinin oluşumunda da anahtar grup “Alman-Türk” olarak adlandırılan gruptur. Öyleyse, Alman kimdir? Schneider’e göre Almanlar, “Alman”ın kim olduğunu tanımlamaktan imtina etseler de, genellikle özelliklerini tutucu, hoşgörüsüz, otoriteye ve hiyerarşiye kökten bağlı, yani *speßig* (dar kafalı) olarak adlandırmaktadırlar. Üstelik bu tavırlar, tarihsel olarak da nasyonal sosyalizm ile özdeşleştirilmekte ve “kuşku” tavırlar olarak bilinmektedir. Öte yandan, köken olarak Alman olmak, Almanya’da doğup büyümek ve “bölgesel” aidiyet ile eş değerdedir. Diğer bir başka nokta ise, soy (yani kana bağlı) geliştirilen anlamlandırmadır ve bunlar da aynı zamanda hem politik, hem de ulusal olarak tanımlanmış kültürel kategorilerdir (Schneider 2002). Bu tanımların dışında kalan kategori ise yabancı, yani *Fremde*, ya da *Ausländer* (ecnebi) dir. Ama herkes değil: İngiliz, Alman olmadığı halde, ancak bir Avrupalı olduğu için, bir Alman’a göre asla bir yabancı değildir. Avrupa her ne kadar bir bölünmüşlük arz etse de, tarihsel olarak, kendisini belirli kıstaslar içinde tanımlamakta ve bu tanımın dışında kalanları dışlamaktadır. *Ausländer* kavramı, *Fremde* kavramına göre daha alışılmıştır. Almanlar yıllar için

³ Emile Beneviste, Fransa’da karşılaştırmalı dilbilimin klasiklerinden sayılmakta ve Hint-Avrupa dil oluşumlarının analiziyle tanınmaktadır. Beneviste *Fremde* (yabancı), *Sklave* (köle), *Gast* (misafir) ve *Feind* (düşman) gibi kelimelerin semantiğinin tarihsel süreciyle ilgilenmiş ve süreçte temel motif ve sosyal-ilişkilerin, yabancıyı dahil etmenin ve dışlamanın önemli noktalarını göstermiştir. Emile Beneviste *hostis* (Latince’de düşman) ve *gast* (misafir) kelimelerini incelerken, bu kelimelerin arasındaki benzerliği ele almıştır.

de *Gastarbeiter* ve *Ausländer* terimlerine ve esasen bu kişilere de alışmıştır. Burada kast edilen *Fremde* yabancıdan daha çok "yaban" olarak anlaşılmakta ve yabana duyulan korku ve ürküntüyü barındırmaktadır. "Yabancı" için kullanılan yakın anlamlı çeşitli kavramlar kolaylıkla birbirinin yerine kullanılsa da, kavramlara yüklenen anlamlar asıl anlamlarından farklıdır.

Almanların kullandıkları terimlerin alanları ve bu terimlerin işaret ettikleri söylemler de ilginçtir: Alman Federal Çalışma Dairesi 1969'da yabancı işçilerin durumu ile ilgili yayınladığı raporda *Ausländische Arbeitnehmer* ve *Fremdarbeiter* kavramlarını kullanmıştır. *Fremdarbeiter*, Nasyonal Sosyalizm döneminden kalan bir terimdir. Almanya'nın esir aldığı askerleri ve işgal ettiği ülkelerden getirdiği ve zorla çalıştırdığı tutsak sivillerin Almanya'daki konumunu belirtmektedir. Nasyonal Sosyalistler dışında yer alan Almanlar da savaş esiri insanların durumunu belirtmek için *Zwangsarbeiter*, yani zorla çalıştırılan işçiler kavramını tercih etmişlerdir. Daha sonra *Fremdarbeiter* kavramını sendikalar, halkın yaygın olarak kullandığı bir terim olan *Gastarbeiter* kavramıyla değiştirmişlerdir. Ama *Gastarbeiter* kavramı göçmen işçiler kalıcı olmaya başladıktan sonra uygun düşmediğinden, *Arbeitsmigranten* (iş için göç edenler) ve *Wanderarbeiter* (göçebe/ mevsimlik işçi) kavramlarını da kullanılmıştır. Halk arasında daha çok kabul gören *Gastarbeiter* günümüzde halen kullanılmaktadır.

Almanya'nın ürettiği kimlik tanımlarının, dönemlere ayırarak devlet ideolojisi bağlamında analizi mümkündür. Dönemlere göre devletin "öteki"lere nasıl baktığını sosyo-linguistik kuralları çerçevesinde yine dilin hafızasından çıkarılabilir. Kavramlar belli dönemleri işaret etse de, bazı kavramlar bir kaç dönem boyunca kullanılmıştır. I ve II. Dünya Savaşı'ndan önce 1950'lerin sonuna kadar, savaş dönemindeki ideolojik alışkanlıklarından dolayı yabancılar için *Zwangsarbeiter*, *Ostarbeiter*, *Wanderarbeiter*, *Fremdarbeiter* gibi farklı kavramlar kullanılmıştır. Alman İmparatorluğu, Weimer Cumhuriyeti ve nasyonal sosyalist dönemlerinde yaban-

cı işçilere kullanılan kavramlarla, ikili anlaşmalar sonucu gelen yabancı işçilere kullanılan kavramlar arasına bir mesafe koymak için Alman devletinun resmi tanımı *Ausländische Arbeitnehmer* ve *Arbeitnehmer aus Anwerbeländer* şeklinde olmuştur. 1960'lı yıllarda kullanılan *Gastarbeiter* (misafir işçi) tanımı resmi bir tanım değil, halkın verdiği bir tanımdır (Bade 1994: 41).

Almanya, politik duruma göre yabancı işçileri tanımlamak için kavramlarla oynamıştır. FDP öncülüğünde, Almanya'da sürekli oturanlar için sitenin yaşamına katılanlar anlamında *Ausländische Mitbürger* (yabancı eş yurttaşlar) terimi yaygınlık kazanmıştır (Abadan-Unat 2002: 66). Bunun asıl nedeni Almanların kendilerini homojen bir toplum olarak görmeleridir. Almanya'ya gelen yabancı işçiler Almanya'nın birçok metropolünün çehresini belirlemeye başlamışlarsa da, Alman toplumunun homojenliğine dair algılamalarını değiştirememişlerdir. 1979'dan sonra yabancılar politikasının temelini entegrasyon kavramı oluşturmuştur. CDU'lu Eski başbakan Helmut Kohl'le göre "entegrasyon", yurttaşlık hakkına sahip olmadan ve çatışmasız bir biçimde Alman toplumu içine yerleşmek olgusudur (New York Times 2000). Başka bir deyişle Alman sağına göre entegrasyon, sadece "toplum içinde yer almak ama yurttaş olmamaktır" (Abadan-Unat 2002: 66). Bu durum Almanların uluslaşma süreci ile ilgilidir. Vatandaşlık kavramının kan bağına dayandırılması ve vatandaşlık kavramının "kapalı" olması ile sadece politik değil, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve kültürel dışlama da gerçekleşmektedir.

Yeni Alman anayasası, yine de etnik köken, din ve göçmenlik olgusuna vurgu yaparak göçmen işçilere "öteki"liklerini hatırlatmakta, bu yeni tanımların önüne ya da arkasına *Deutsch* takısını ekleyerek biraz da olsa "yabancınnın" Almanya'ya aidiyetini belirtmektedir: *Deutsche mit Migrationshintergrund* (göçmen geçmiş Alman), *Deutsche mit Migrationsgeschichte* (göç hikayesi olan Alman) *Deutschtürken* (Alman-Türkler), *Türkdeutschen* (Türk Almanlar), *Deutschlands Türken* (Almanya Türkleri), *Türkische De-*

utschländer (Türk Almanyalılar), *Deutsche Muslime mit türkischer Herkunft* (Türk asıllı Alman Müslümanlar)... Buradan da anlaşılacağı gibi, anayasal vatandaşlık bile bu kişilerin "yabancı/öteki" olarak görülmesini engelleyememektedir.⁴ *Ausländer* deyince, kişinin ilk göze çarpan farklıklar ölçüsünde *Ausländer* olmaktadır. Örneğin Almanya'da koyu deri ve saç rengi, dini semboller ve isimler gibi farklılıklar, Alman olan ya da olmayan arasındaki sınırı da belirlemektedir. Alman olmadıkları halde, İskandinavlar ya da Amerikalılar *Ausländer* sınıfına girmemektedir. Üstelik mükemmel Almanca konuşan, Almanya'da doğup büyüyen 2. kuşak göçmen çocukları Almanya'da ya "kara-Almanlar", ya da anne-babaları gibi *Ausländer* olarak adlandırılmaktadır (Schneider 2002: 16).

Öte yanda, Almanya'da farklı göçmen kuşaklar bu tür tanımları kendileri için kullanmamaktalar. İlk başlarda birinci kuşak kendileri için *gurbetçi* kelimesini kullandıkları halde, zamanla bu kelime anlamsız kalmıştır. Çünkü neresinin gurbet, neresinin sıla olduğu geçen yıllar içinde muğlaklaşmış ve hatta bir grup için gurbet ile sıla yer değiştirmiştir.

Günümüzde ise Avrupa Birliği sürecinde bazı Türkiyeli sosyal bilimciler, Euro-Türk kavramını üretmişlerdir. Ancak, Avrupa/Almanya hangi kuşak için hâlâ gurbettir, ya da Türkiye hangi kuşak için hâlâ sıladır? Burada kişinin hangi kuşaktan olduğu ve aidiyet kimliğini şekillendiren ve yönlendiren etkenlere bakmak gerekir. Bu yeni dışardan üretilen kimlik etiketi de, Avrupa'daki Türkiyeliler tarafından kullanılmamaktadır. Bu kavram için genel görüş "bizi gözden çıkardılar ve artık Türkiyeli olarak görmüyorlar," şeklindedir. Bunun yerine hemşehri kimliği, dini kimlik, etnik ve ideolojik gibi kimlikleri tercih etmekte-

⁴ Bu terimler, özellikle kültür konusunu çalışan sosyal bilimciler arasında "kültür" kavramının saflığı ve homojenliği fikrine dayanmaktadır. Oysa hiçbir kültür alanı etkileşimden uzak değildir ve kültürün "saf" karakteri de birçok araştırmacı tarafından tartışılmaktadır.

dirler. Almanclar soru soran kişiye ve pozisyonuna göre bir kimlik tercihi de yapmaktalar. Örneğın Almanya’da yaşayan bir Yunanlı, Anadolu kökenli birisine “kim?” ve “ne?” olduğunu sorduğunda Türk olduklarını, bir Faslı sorduğunda Müslüman-Türk olduklarını, Türkiyeli biri sorduğunda Anadolu’nun hangi bölgesinden ve şehrinden geliyorsa, mekâna dayalı; ya da etnik ve dini inancı temelinde bir kimliğe gönderme yapacaktır.

Gastarbeiter’dan “Almancı”ya

Ulusötesi göç sürecinin en önemli hikâyelerinden biri “göçmen işçi” (*Gastarbeiter*) kimliğinin “Almancı” kimliğine uzanan serüveninde yer alır. Göçün başlarında Almanların “yabancı” ve Türkiye’nin “Almancı” olarak nitelendirdiğı misafir işçiler, uzun süre her iki tarafında araştırmacıları ve kamuoyu tarafından “iki kùltür arasında kalmış” (Harsen 1989) ve bu nedenle “dejenere olmuş” insanlar olarak algılanmıştır. Bu gurubu kaybetme ya da grubun asimilasyona uğrama kaygısı ile son yıllarda farklı kuşakları da içeren Almanya’daki Türkler için, ağırlıklı olarak Türkiyeli araştırmacılar tarafından “Euro-Türk” gibi kimlik etiketleri de üretilmiştir (bkz. şen 2007; Kaya ve Kentel 2005; Goldberg, Halm ve şen 2004).⁵ Bu grup için Türkiye’den yapılan tanımlamalar ve üretilen kimlik etiketleri; aslında hem devletin ve hem de Türk araştırmacıların gönderme yaptıkları, tek kimlik altında toplanmış ve Türkiye’nin çıkarları için Avrupa’da gönüllü çalışan; bir anlamda da hem homojenleştirilmiş, hem de bir çeşit stereotip haline getirilmiş olan Türklerdir. Ancak, kimlik sorunsalı, yalnızca kùltürel miras ile değıl, toplumsal ve siyasal değışimle ilgilidir. “Almancı” tanımı Avrupa’nın bütün ÷lkelerinde yaşayan Türkiyeli göçmenler için uzun süredir kullanılmaktadır. Avrupa dışın-

⁵ Burada altını çizdiğim iki model de, giriş bölümünde söz ettiğim “patolojik” ve “yüceltmeci” tavrılara örnek olarak düşün÷lebilir.

daki kıtalarda göçmen olarak yaşayan Türkiyelilere ise sadece "gurbetçi vatandaş" denilmektedir.

Kevin Robins ve David Morley de *Gastarbeiter* kelimesinin de taşıdığı anlamın giderek hetorejenleştiğini belirtmektedirler (Robins ve Morley 1996). Aynı noktanın altını çizen Ayşe Çağlar da, Almanya'daki Türk nüfusun homojen olmadığını vurgulamaktadır. O halde *Gastarbeiter* terimi, bir anlamda Almanya'daki Türk nüfusu için yanlış bir kategori oluşturmaktadır.

Türkiye'den Almanya'ya göç edenler için üretilen popüler tanımlardan biri olan "Almanca" (*Deutschler*) tanımının (Bade 1992) kullanılmasının yanı sıra, bilim çevresinde *Deutschländer* (Almanyalı) kelimesi daha fazla kabul görmüştür. Türkiye'de "Almanca" olarak bilinen bu grup, Almanya'da bir kaç yıl kaldıktan sonra geri dönüp, biriktirdikleri parayla, memleketlerine yatırım yaparak, maddi durumlarını düzeltmeyi amaçlamışlardır. Hem Alman, hem de Türkiye tarafının kısa süreli çalışma dönemi olarak planlanan bu süreç, hiç ummadıkları şekilde kalıcı bir ikamete dönüşmüştür.

Almanya'da çalışan Türk işçiler bilinen "geri dönüş miti"ne göre, birkaç yıl çalışıp geri döneceklerdi. Peki ama, misafir işçi iken neden kalıcı olmuşlardır? Kalıcı olurken içinde yaşadıkları topluma neden katılmamışlardır? Neden bir türlü geri dönüşü gerçekleştirememişlerdir? Bu tür soruların cevabı misafir işçilerin sosyo-psikolojik durumunda ve büyük toplumla olan ilişki biçimlerinde ve konumlarında yatmaktadır. Bu açıdan, öncelikle *Gastarbeiter* kelimesinin anlamının ne olduğundan ziyade, *Gastarbeiter* tipinin kendisinin ne olduğunu anlamak için Paul C.P. Siu'nun "Göçmen işçi, kitlesel göçün bir ürünü değil, bilakis kültürel mirası sosyal izolasyon olan ve asimilasyon tehdidi altındaki küçük bir azınlık grubun üyesidir" (Siu 2002: 117) cümlesini yeniden okumak gerekir. Bu cümle, filler gibi, yaşlılıkta ölmek istedikleri yere gelen işçiler için ne ifade etmektedir?

Bir gün mutlaka memleketlerine geri döneceklerine inanan ve Almanya'da geçici olduklarını düşünenler sadece *Almancılar*ın kendileri değildi. Alman devleti de misafir işçileri geçici çalışanlar olarak gördüğünden, siyasal ve toplumsal açıdan marjinal hale getirtmiştir. Göçmen işçilerin ülkelerine geri dönüşlerini kolaylaştıracağı düşüncesiyle, var olan kültür farklılığının daha da derinleşmesine mücade etmiştir. Almanya misafir işçilerin Alman yerel politikasına katılmalarına izin vermememiş ve onları kendi memleket politikalarını yapmaya yöneltmiştir. Bu nedenle Almanya'daki Türkler —özellikle de birinci kuşak ve ikinci kuşağın önemli bir bölümü ve Alman vatandaşı olanlar dahil, halen— Anadolu'daki köylerinde yapılan muhtarlık seçimlerini bile, Almanya'nın genel seçimlerden daha fazla önemsemektedirler.⁶ Fakat Türkiye'nin de siyasal yaşamının dışında olan bu insanlar, her iki ülkede siyasal hayattan dışlanmakta ve hiç katılmadıkları iki siyasal sistem, bu kişilerin kaderini belirlemektedir.⁷ Göçmenlerin sadece kendi ülkelerindeki sınır kapılarında ve hava meydanlarında oy kullanabilme hakları vardır. Ama pratikte masraflı bir iş olduğu için katılım pek mümkün değildir.

Göçün ilk evrelerinde Türkiye de Almanya gibi işçi göçünü geçici olarak görmüş ve "gurbetçi" tanımını gidenlerin birçoğu, birgün mutlaka geri döneceklerini var sayarak kullanmıştır. Gurbet kelimesi "doğup yaşanılmış olan yerden uzak yer" veya "gariplik, yabancılık, yuvasından, yurdundan uzakta olma durumu", şeklinde sözlüklerde geçmektedir. "Gurbetçi" ise yine söz-

⁶ Almanya'da araştırmam süresince, Türkiye'de yapılan yerel seçimlerde özellikle birinci ve ikinci kuşağın telefon aracılığıyla köydeki kişilerden kendi muhtar adayları için nasıl oy istediklerine ve bu adayın kazanabilmesi için çaba harcadıklarına şahit oldum. Ayrıca Türkiye'de bulunan adaylar için Almanya'da aileler arasında muhtarlık kavgalarının çıktığı bilinmektedir. Benzer bir durum da Türkiye'deki genel seçimler için geçerlidir.

⁷ Türkiye'deki siyasal sisteme dahil olamayan bu kişiler, bir çeşit nostalji aracılığıyla sisteme dahil olmaya çalışmaktadırlar.

lülere göre; “gurbete çıkan, geçimini gurbette kazanan kimse” demektir. Demek ki gurbet, doğup büyüdüğümüz değil, sonradan göç ettiğimiz toprakları ifade etmektedir. Bu tanımlara göre Almanya’da doğan ya da büyüyen ikinci ve üçüncü kuşak, “gurbet”e mi, yoksa “sıla”ya mı aittirler?

Akademik literatürde “Almancı” kimliğinin algılanması ve tanımlanması konusunda daha da ilerlemeden önce, Almanlar hakkında üretilmiş “popüler” bazı görüşleri paylaşmak istiyorum. Buradaki ifadeler *Ekşi Sözlük* (<http://sozluk.sourtimes.org/>) adlı bir internet sitesinden alınmıştır. Buraya aldığım görüşlerin popüler algıda bir fikir vermesi açısından önemli olduğunu düşünüyorum. ‘Türkiye’deki bir bakış açısını yansıtmaları bakımından, buradaki tanımlamalar oldukça ilginç gözüküyor. Ancak, diğer tanımlamaların büyük çoğunluğu çok ağır hakaretler ve nefret içermektedir. Ekşi sözlükte “Almancı” aşağıdaki şekillerde ele alınmaktadır:

Bunlar genelde Almanya’da, “serseri, kopuk” tanımlamalarını taşıyan, ama burada deyim yerindeyse “havaalarından geçilmeyen” kaba yapılı, kendini beğenmiş, zevksiz insanlardır. Aralarından iyi olan çıkar mı bilmiyorum. Çıksa da bana çıkmaz. İstemem zaten.

Konuşmasalar bile hallerinden vücut dilinden, makyajından, saç tarayışından, giyiminden anlaşılır, bir insanın Almancı olup olmadığı. İki kültür arasında ezilmenin verdiği bunalım sonucu oluşuyor, sanırım.

Siyah askılı fanile ekolünden vücut geliştirmeci arkadaşlarımız. Yazın Türkiye’ye gelmeden önce aldıkları BMW, Mercedes gibi arabaları geri döndüklerinde sattıkları rivayet olunur.

Bolca parayla memleketi özledik diye gelip kendileri köye, çoluk çocuğu da Bodrum gibi yazlık yerlere giderler... Kış gelince geri dönerler. Birçoğunda burda hiç görmediğimiz ilginç arabalar vardır. Station C serisi Mercedes gibi...

Almanya’da da Türkiye’de de pek sevilmeyen bir tayfa olup, bu konuda bir suçları olmamakta, varlıklarıyla Alman toplumunun

homojen ve faşist eğilimli damarlarını kaşıymaktadırlar. Türklerin ise ideallerinde olmak istedikleri Avrupalı imajına uymadıkları için dışlanmışlardır.

Burada söylem analizi bağlamında altı çizilen bazı noktaları sıralamak gerekirse, “Alıncı” kategorisinin kurulmasında, Almanya’daki Türklerin Türkçeyi farklı kullanılıyor olması yani, “Almanca” Türkçesi, başlıbaşına ayırdedici bir faktör olarak gözükmektedir.⁸ Giyim tarzlarının farklı oluşu ve “iki kùltür arasında kalmış” olarak görölmeleri de “Alıncı” özelliklerine eklenmelidir. Bu özellik, popüler algıda o kadar belirgindir ki, “Almanca”lar sadece ne oraya ne de buraya ait olmamakla kalmamışlardır; aynı zamanda, her iki ÷lke tarafından da sevilmemektedirler. Bir başka nokta da “Almanca”ların pahalı araba kullanmaları, pahalı giyimleri ve sınıf atladıklarını bunlar aracılığıyla göstermeleridir. Yukarıdaki tanımlara ek olarak, yine ekşi sözlükten başka örnekler verilebilir:

Almanya’dan gelen Türklerin kullandığı Türkçe. Mesela bir Almanca kızın, arkadaşının hatıra defterine yazdığı yazıdan bir parça sunayım: “Sevgili Elif, sen çok iyi bir insan, yani kızsın...” “ştes. Gitar oynamak, resim boyamak...” “Bu hafta kıranklıyım işe gitmicem. Bizim şefle konuşurum salı fray olursam ararım.”

Bu örneklerde dil kullanımının farklılığına dikkat çekilmekte, kullanılan dile bağlı olarak Türkiyeli “biz” kategorisinin karşısına Almanca “öteki” olarak konumlandırılmakta ve temel olarak “saf” olduğu varsayılan bir kùltür ögesinin (dil) kirletildiğine ya da bozulduğuna gönderme yapılmaktadır. Bu açıdan, genel olarak söylemek gerekirse, yukarıdaki alıntılar gibi, şakalar ve fıkralar aracılığıyla bir büyük toplumun başka bir sosyal grup hak-

⁸ Burada kullanılan dilin tersini doğrulayan saptamalar da mümkündür. Burada özellikle “Almanca”ların Almanca konuşmalarında belirginleşen özellikler dikkat çekicidir. Öteki olmanın sınırlarına, farklı bir dil konuşmak ya da “onların” dilini konuşmamak, ya da onların dilini *Kanak Sprak* (Türklerin Almancası) olarak konuşmak da dahildir.

kındaki düşüncelerini ifade ederken, bu düşüncelerin büyük bir bölümü "dışlama ve aşağılama" üzerine kuruludur. "Dışlama ve aşağılama" düşüncesi de, fıkra ya da şaka yoluyla belirtildiğinde, sanki daha "tolare" edilebilir gibi bir durum yaratmaktadır. Oysa Almancılar'ın Türkiye'de kalanlar üzerine ve göçmen yabancıların Almanlar üzerine anlattığı benzer bir hikâyeye, fıkraya ya da şakaya pek rastlanılmaz.

Burada ele alınan "Almancı" teriminin, büyük ölçüde hem Türklerin Almanlar hakkında, hem de Almanların Türkler hakkında ortaya koydukları steoretiplere gönderme yapılarak şekillenmiştir. Bir yanda Almanlar, Türklerin kendilerine uymak istemediklerini, Almanlara saygılarının olmadığını; Türklerin, düşünür ve şairlerin ülkesi olan Almanya'da, Anadolu'nun bir dağ köyündeki gibi hareket ettiklerini belirtmektedirler. Türkler ise Almanları evlerinden, arabalarından ve köpeklerinden başka bir şey düşünmeyen; kaba, egoist ve kibirli insanlar olarak görmektedir (Schenider 2007; Uzun 1993).

Öte yandan Türkiye'de Almancılar aşağılanırcasına, "medeni" olmayanlar, yani eski "yaban" köylüler ya da Almanya'da zenginleşerek sonradan görme olan bir grup olarak algılanmaktadır. Yani "Almancılar"ın paraları vardır, ancak "kültür"leri bulunmamaktadır (Çağlar 1995; Kastoryano 1994). Benzer bir durum Türkiye'de son yıllarda zengin olanlar içinde "sonradan görme" olarak kullanılmaktadır. Örneğin Avrupa Birliği'ne Türkiye'nin gireceğine inanan "eğitimli" ya da "beyaz" Türkler için de Almanya'da yaşayan Türkler, "Almancılar"ı "çok kırsal, çok geleneksel, çok dindar ve çok Avrupalı-olmayan" bir görünüm sergilediklerini belirtirler (Robins ve Morley 1996: 251).

Almancı, Almancı Aile: Akademik Literatürde Temsil Sorunu

Türkiye'den Almanya'ya gerçekleşen dış göç hareketi, Türkiye'nin demografik yapısının önemli bir ögesi haline gelmiştir.

Avrupa'da yaşıyan Türk vatandaşlarına, büyük çoğunluğunun Almanya'da bulunmaları nedeni ile "Almancı" adı verilmektedir. 2000 istatistiklerini veren Nermin Abadan-Unat, yurtdışındaki Türk vatandaşlarının %86'sının Almanya'da yaşadığını belirtmektedir (Abadan-Unat 2002: 82).

Almanya'dan işçiler, memleketlerine geri geldiklerinde, köylüleri için artık aynı kimseler değildir; bunlar "Almancılar"dır. Aynı bir kırsal grubun birçok yeni unsurunu ve değerlerini taşıyan ve köylülerine aşlamaya çalışan bireylerdir (Yasa 1979: 6-7). Böyle bir grup daha önce Türkiye kırsalında var olmayan bir gruptur. Sosyolog İbrahim Yasa'ya göre, işçi göçü alan ülke Almanya'da yabancı bir alt-işçi sınıfı tabakası oluşmuştur. Bu tabaka 19. yüzyılın başı ve 20. yüzyılın sonunda Almanya'da olmayan yeni bir tabakadır. Almancılar memleketlerinin yaşantı kalıplarını, kültürel ve geleneksel alışkanlıklarını Almanya'ya da taşımışlar ve Almanya'da edindikleri kültürü de memleketlerine taşımışlardır. Her iki ülkede yeni olan bu tabaka, Almanya için *Gastarbeiterfamilie* tipini ve Türkiye için de *Almancı Aile* tipini meydana getirmiştir. Antropolog Mahmut Tezcan, "Almancı Aile" hakkında şunları belirtmektedir:

"Almancı Aile", Avrupa ülkelerine işçi olarak çalışmak için gitmiş ve yurda kesin dönüş yapmış ya da yapmamış olan işçilerin oluşturduğu bir aile türüdür. Hatta Almanya'dan değil de Fransa, Hollanda, Belçika ve Avusturya'dan dönseler bile onlara da Almancı denmiştir (Tezcan 2000: 174).

Burada Almancılar'ın, Türkiye'de yaşıyanlar tarafından totalize edildiklerini, bir anlamda, hepsinin aynı kefeye konulduklarını söylemek yanlış olmaz. Benzer bir şekilde Helga Rittsberger-Tılıç da, uluslararası göçün ve Türkiye'den Almanya'ya giden işçilerin hayatının, bir göçmen kimliğinin oluşmasına yol açtığını ve bu kimliğin, bir yanda Almanya'daki Türkler, diğer yandan da Almancı olarak etiketlenen Türkiye'ye geri dönmüş Türkler için geçerli olduğunu belirtmektedir (Rittsberger-Tılıç 1999). An-

cak bu kimlik, sadece geri dönenlerde değil, zaman zaman Türkiye'ye gelip giden işçilerin "liminal" durumunu anlatmak için de Türkiye'dekiler tarafından kullanılmaktadır.

Hanne Straube, 1992 yılında Almanya'da ve Türkiye'de Koçhisar'da gerçekleştirdiği antropolojik alan araştırmasında "Almancı" teriminin, hem Almanlar açısından, hem de göçmen işçilerin hemşehrileri tarafından nasıl algılandığına odaklanmıştır. Straube alan araştırmasından elde edilen bilgilerin tamamının tesadüfi, ya da sadece içinde bulunduğu özel durumlar ilgili (*idiosyncratic*) olmadığını, ancak, genel olarak bazı sosyal eğilimleri gösterdiğini belirtir (Straube 2000: 143). Bu çerçevede Straube, kişisel deneyimler ve öteki olgusunu deneyimlemesi sonucunda, insanın kendi imgesini ve ötekinin imgesini oluşturması; kişisel ve sosyal gelişmeler tarafından belirlendiğini ileri sürer. Straube "Almancı" terimi çift anlamlı bir kavram olarak yorumlarken, Schöning Kalender "Almancı" terimini olumsuz olarak ele aldığını; Barbara Wolbert'in de Ayşe Şimşek-Çağlar'a gönderme yaparak, Almanya'da Türk işçilerin kimliklerinin tartışılmasında liminalite fikri kullanılmadan niteliklerin anlaşılmayacağını belirtir. Wolbert aynı zamanda, bu kavramın bir çeşit marjinalleştirme tehlikesini barındırdığının, öte tarafta da bazı yenilikler için bir pencere açtığının altını çizerek (akt. Straube 2000: 148).

"Almanlılar" ile ilgili bazı stereotipleri de doğrular nitelikte olan Straube'nın çalışmasında, "Almanlılar" Türkiye'deki kendi hemşehrileri tarafından; çok para kazanan ama Almanya'da ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören kişiler olarak tanımlanmaktadır. Öte taraftan Almanlılar ellerindeki imkânları kullanarak, zengin olmuşlardır ve bu zenginlik onların sosyal statülerini etkilemiştir. Ancak Almanlılar bu kimlik etiketini pek sevmemektedir. Çünkü "Almancı" teriminin onları Almanlaştırdığını düşünmektedirler. Ama aynı zamanda birazda bu kelimeyi yüceltici bulmaktadırlar. Bu kelime onların Alınan

toplumunda bir yer edindiğini gösterirken, Almanya'ya aidiyetlerini de belirtmektedir (Straube 2000: 148).

Straube, "Almancı" terimini yorumlarken psikolojik faktörlere dikkat çekmektedir. Almancılar'ın Türkiye'deki hemşehrileri tarafından marjinalleştirilmesinde, hem bir kıskanma hem de bir öykünme bulunmaktadır. Koçhisarlılar tarafından "Almancı"lar cahil, ilkokul mezunu insanlar olarak görülseler de, bu insanlar, bu halleriyle köylerinden çıkarak, dünyaya açılmışlar ve Avrupa'da yaşadıkları süre içinde Avrupa'daki yaşamın taleplerine uymuşlar. Öyle ki niteliksiz işçi iken, nitelikli işçilerle ayrı yerde çalışmışlar ve memleketlerindekiinden daha iyi yaşam standartlarına ulaşmışlardır. Ama Koçkisarlılar aynı zamanda "Almancı"ların yaşamına eleştirel bakarak, onların yurt dışında farklılaştıklarını ve Türkiye'deki hayatı kaçırdıklarına inanmaktadırlar (Straube 2000: 153). "Almancı" olarak nitelendirilen göçmen, psikolojik olarak kapitalist düzen içinde emeğini satarak farklı bir çeşit ego geliştirir: kendisi de bu süreç içinde değişir. Bireysellik, öznellik ve kişilik olarak kendi köylüsünden farklılaşır. Özellikle aile birleşiminden sonra, karısı ve çocukları Almanya'ya geldiğinde, memlekete daha sık yaptığı ziyaretler azalacak, kendisi tam olarak uymasa da, Alman toplumuna ait hissedecektir (Straube 2000: 153).

Schiffauer da işçilerin (Almanya'da) kaldıkları süre içinde, yabancı bir memleketin ve kendi memleketlerinin imgelerini yavaş yavaş bırakıldığını ve bunun da çift taraflı bir yapı yarattığını belirtir: "yabancı" ve "kendi" imgesi. Bu imgeler artık ters-yüz (*invert*) edilmiş, yeni değiştirilmiş imgeler değildir. Her ikisi de birbirini etkilemektedir. Yabancı her iki tarafı da tanıyandır. Göçmen hem Almanya, hem Türkiye yaşam alanlarını tanır hale gelirken, Almanya'da yabancı, Türkiye'de "Almancı"dır. Ancak, Schiffauer bunu bir avantaj olarak görmektedir (Schiffauer 1989: 29'dan akt. Straube 2000: 153).

"Almancı" tanımına geri dönecek olursak, Almancı kimliği "öteki" olarak tanımlanırken, kültürlerin "saf" olduğu varsayımından yola çıkılarak, bunun temeline "kirlilik" kavramı koyulmuştur. Kirlenme, aynı zamanda "iki kültür arasında kalmış" olmayı da beraberinde getirir. Bu çerçevede Almancılar, kökeni olmayan ve yabancılaşmış, sürekli bir kimlik arayışı içinde olan kişiler olarak görülmektedirler. Helga Rittsberger-Tılıç, "Almancı" kimliğinin "gerçek" ya da "asıl" Türkten ayrılma ölçütlerini de içerdiğini belirtmektedir (Rittsberger-Tılıç 1999) ki, ekşi sözlükten yaptığım alıntılar, Straube'nin araştırması ve kendi araştırmamdan elde ettiğim veriler ve gerçekleştirdiğim analizler de bu görüşü destekler niteliktedir.

Türkiye'de kamuoyunun gözünde, kimlik tanımlamasında "kültürel" boyut kadar "biyolojik" boyut da önemlidir. Dolayısıyla Almanya'da kültürlenene birinci ve ikinci kuşaklar, hem Türkiye ile kan bağlarının olması, hem de memleket ve anavatan kavramlarının kimlik oluşumunda önemli roller alması sebebiyle, Türkiye'de bulunan akrabaları tarafından bir ölçüde "buralı" sayılmaktadırlar. Nermin Abadan-Unat ise politik bağlamda "iki ülke arasında kalma" durumunu daha çok politik bir düzlemde irdelerken, "Bu iki tip, her iki ülkeye karşı bağlılıklar oluşturmaktadır: Bu ülkelerden biri, kendilerine iş olanağı ve geçim sağlamaktadır. Diğeri ise doğup büyüdüğü ve gönül yolu ile bağlı olduğu anavatanıdır," demektedir (Abadan-Unat 2002: 82). İlk göçten günümüze elli yıla yakın bir zaman geçmiştir ve "Almancı"ların Türkiye'de geçirdikleri zaman Almanya'da geçirdikleri zamandan daha azdır ve her geçen gün Almanya'da geçirdikleri zaman uzamaktadır.

Göç süreci aileye ilişkin kural ve kalıpları da değiştirmiştir. Göçün başladığı yerde, aile yapısı bir kaleydoskopu benzetmekte, kalıplar her yıl hatta aile reisinin her tatil ziyaretinden sonra değişebilmektedir (Kıray 1976: 225). Burada *Aprilkindern* (Nisan çocukları) teriminden de kısaca bahsetmek istiyorum: Aile birleşti-

minden önce babaları Almanya'da işçi olan çocukların birçoğunun doğum tarihi Nisan ayına rastlaması, *Aprilkinder* kavramını beraberinde getirmiştir. Bu kavram başta Almanya olmak üzere, işçi alan diğer Avrupa ülkelerinin nüfus daireleri, işçi çocuklarının kayıtlarını tutarken, birçoğunun nisan doğumlu olduğunun farkına varmışlardı. Hatta Yüksel Yavuz'un senaryosunu yazıp yönettiği *Aprilkinder*⁹ adında bir filme bile konu olmuşlardır. Göçmen işçiler yıllık izinlerini Almanya'da fabrika işçileri için tatil dönemi olan Haziran ve Temmuz aylarında kullanarak, memleketlerine gelmişler ve eşleri bu dönemde hamile kalmış. Doğal olarak bu gebelikler Nisan ayında doğumla sonuçlanmıştır. İşte Nisan Çocukları (*Aprilkinder*) 1960'lı ve 1970'li yıllarda, göçün doğum tarihlerini belirleme etkisiyle bir göç ürünü gurup olarak bilinmektedir. Aile birleşiminden sonra bu grurubun devamı durmuştur.

Almanya'ya göç edenler arasında kültürel ve sosyal değişimin belirgin olarak görüldüğü bir nokta, bu kişilerin "tatil" ve "ziyaret" kavramlarıyla olan ilişkisidir. Türkiyeli birinci ve ikinci kuşak göçmenler arasındaki fark sadece uyum sağlamada değil aynı zamanda dil kulanımı ve dil algılayışında farklılık göstermektedir. Göçmenlerin yıllık izinlerine yükledikleri anlam, amaç ve işlevler çok değişkenlik göstermektedir. Her ücretli çalışan insan dinlenmek için yılda bir kere uzun bir tatil hakkına sahiptir. Bu tatil hakkı birinci kuşak göçmenler için "izin" (*Erlaubnis*, *Genehmigung*) ve ikinci kuşak göçmenler için ise "tatil" (*Urlaub*) demektir. Almanya'da doğup büyüyen ikinci ve üçüncü kuşak için Türkiye, ebeveynlerin anlatılarından bir "masal ülkesi" ya da sadece bir tatil ülkesi olarak kalmaktadır. Almanya, tatil için Türkiye'ye gelen çocuklar açısından sıra haline dönüşmüştür. Birinci

⁹ Yönetmen: Yüksel Yavuz, 1998 Hamburg. *Aprilkinder*, Türkiye'den gelen, eski ve yeni memleketleri arasında yerlerini bulmaya çalışan bir Kürt göçmen ailenin portresidir. Bu film, aynı zamanda, bir ailenin eski ve yeni yurtları arasında parçalanmasının da bir örneğidir.

kuşak için Türkiye'ye "izin"e gelmek, memleketi ve akrabala ziyaret etmek anlamında iken, ikinci kuşak için "tatil" yapmak anlamında olmaktadır.

Birinci kuşağın büyük çoğunluğu kendi memleketlerinde sosyal bir hak olan "tatil" hakkına sahip değillerdi. Bu kişiler yevmiye karşılığında çalıştıklarında, özel işleri için işverenlerinden bir kaç günlüğüne izin istiyorlardı. Bu izin süresince için para almıyorlardı. Göçmenlerin çoğu "izin" kavramının işçi hakları çerçevesinde ne anlama geldiğini Almanya'da öğrendi. Tatil kelimesinin izin anlamına gelmesinde hem kendi memleket deneyimlerinin, hemde Alman işverenlerin ve ustaların (*Meister*) rolü büyüktür. Yabancı işçilerin yanlış bir davranışına karşılık, bu ustalar sert davranmışlardır. Bu nedenle işçiler yaptıkları her şeyde ürkek davrandıklarını, bir şey yapmak istediklerinde ise izin istediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca işçiler hangi zaman dilimleri arasında yıllık tatile çıkacaklarını yazılı olarak ustalarına verdiklerinde ve bu tarihler onaylandıklarında izin almış oluyorlardı. Böylelikle tatil kavramının birinci kuşak için dinlenme değil, kendi köyünü, ailesini, dost ve akrabalarını ziyaret etme anlamına geldiği söylenebilir. Bu ziyarette göçmenler için "dinlenme" kaygısı bulunmamaktadır. Çünkü ailenin biriken maddi ve manevi sorunlarını halletmek daha öncelikli bir durumdur. Öte yanda, ikinci kuşak için "tatil" farklıdır. Tatil, ikinci kuşak için kesinlikle dinlenme, eğlenme ve gezme anlamına gelmektedir. Vartolular üzerine yaptığım araştırmada, ikinci kuşak ebeveynlerinin memleketi olan Varto'ya gitmek yerine, başka bir ülkeye ya da Türkiye'de bir tatil beldesine gitmeyi tercih ettiklerini belirtmişlerdi.

Göçün ilk yıllarında Türkiye'dekiler, Almanya'da yaşayan Türkiyeli insanların ortak özelliklerini sergileyen ve onları temsil eden bir "Almancı" stereotipi yaratmıştır. Bu stereotipinin çerçevesi de, pahalı arabaları olan, modern giyimleri üzerinde eğreti duran, çok parası olan, içinde yaşadıkları medeniyetten nasibini

alamayan, hava atan ve zevksiz insan olarak çizilmiştir. Bu stereotip, genellikle köyde kalan hemşehrileri tarafından, bazen birisinin yakını, bazen bir tanıdığı veya gördüğü bir “Almancı”nın üzerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Ancak, “Almancı” stereotipinin yaratılmasında “Almancı”ların kendi katkılarını unutmamak gerekmektedir. Varto örneğinde “Almancı” stereotipinin nasıl yaratıldığına ve halen günümüzde nasıl algılandığına değinmekte fayda görüyorum. Almanclar izin için memleketlerine dönüşlerinde ailelerine, akraba ve dostalarına bolca hediye getirdiklerini, ya da önceki yıldan istenmiş olan eşyaları sunduklarını alan araştırmamda sıkça dile getirmişlerdi. Ayrıca, Türkiye’de yabancı para taşımamın bile anayasal suç olduğı bir dönemde Türkiye’de bulunmayan malların getirilmesinin insanların gönüllerini fethettiğini ve eğer kişinin beklediğı hediye getirilmemişse, hediye olarak nakit para verildiğinin belirtmişlerdi. Bu durum bir açıdan Alamancıların sosyal statüyü, saygıyı ve sevgiyi parayla satın alma yoluna gitmesi olarak yorumlanabilir. Ancak burada vurgulanması gereken en önemli nokta —örneğin— Varto’da çoban ya da çiftçi olarak yaşamış, ancak Almanya’da Varto’ya göre zengin olmuş kişilerin hediyelerle ve paralarla köylerine dönmeleri daha çok ağalara, ya da aşiret reislerine, dini liderlere ve makam sahibi okumuş kişilere atfedilen “toplum adamı” özelliklerine sahip olma isteklerini de beraberinde getirmiştir. Ancak bu kişilerde toplumun ileri gelenlerinde var olan karizmanın bulunmayışı, “Almanclar”ı toplum adamı olma konusunda diğerleriyle zorlu bir rekabet içine sokmuştur. “Almanclar” bu rekabeti daha çok para ve hediye dağıtarak kendi lehine çevirmeye çalışmışlardır.

Türkiye’nin “Almanclar” hakkındaki akademik literatürüne baktığımızda, genel Almancı stereotipine benzer bir “akademik” Almancı stereotipinin yaratıldığını görmekteyiz. Bu akademik “Almancı” stereotipinin genel özellikleri ise, işçilerin ızdırapları, vatan hasreti, Almanya’da ki türklerin haklarını yenildiğini, kötü

iş, kötü oturma koşulları, uyum sorunu, çocukların eğitim sorunu, eğitim güçlükleri gibi konuları temel almaktadır. Bu temalar içinde, en çok da Türk çocuklarının Alman eğitim sistemine uyum sorunu, Türk çocuklarının öğrenme güçlükleri (Roland 1989), Türklerin kente adapte olma sorunu, Türklerin iş bulma sorunu gibi konularda birçok çalışma yapıldığı görülmektedir (Yasa 1979). Hepsinin ortak yanları sadece "Almancı" çocukları ve "Almancı" aile değil, "uyum" ve "sorun" kelimeleridir. Bu bakış açısı, yurda geri dönen içileri ve ailelerini bir sorun olarak görmekte ve tekrar entegre edilme konusunda çok az şey söylemektedir. Her iki stereotip de olduğu gibi işin negatif yanları ön plandadır.

Türkiye'deki araştırmacılar ise, Türkiye'ye geri dönüşü izleyen yıllarda Türkiye'de geri dönen işçilerin sorunlarına odaklanmıştır. Bu bağlamda da araştırma grubu, daha çok işçi ailelerin çocuklarıdır. Araştırma konusu da bu çocukların yine "uyum problemleri" olarak karşımıza çıkmaktadır (Hesapçioğlu ve Adil 1991). Bir yanda Almanya'da yaşayan Türkler arasındaki kimlik konusu "değişim" bağlamında ele alınırken (Uzun 1993), Türkiye'deki göçmen işçilerin çocukları da ayrı bir araştırma konusu olarak belirginleşmiş (Gündüz 2002) ve dönüş sürecinde ikinci kuşağın durumu da başlı başına araştırma konuları arasına girmiştir (Tufan ve Yıldız 1993).

Gerçekten bu insanların Almanya deneyimlerinin tümü olumsuz mudur? Ya da ikinci ve üçüncü kuşağın bir bölümünün, birçok konuda ve dalda ve hatta Akademideki başarıları bir sorun mudur? Özellikle birinci kuşağın Almanya'ya gittiği ilk günden, günümüze kadar yaşadığı farklı göç evreleri, bize sosyolojik bir manzaranın farklı parçalarını vermektedir. Bireyselmış gibi görünen bu sorunlar, aslında birçok yönden toplumsaldır; bu sorunlar hem Türkiye toplumu, hem de Almanya toplumunu yakından ilgilendirmekte ve bu toplumlar tarafından çözülmeyi beklemektedir.

Kevin Robins ve David Morley 1995’de Almanya’dan İstanbul’a konser için gelen Cartel grubunun “Almanya’dan olanlar” tarafından “anavatan”larında Almanya’da olmanın ne anlama geldiğini anlatan müzikleri ile oldukça popüler olduklarının altını çizirken (Robins ve Morley 1996), Cartel’in anlattıkları bir bakıma onların yaşama teknikleri ile ilgili olduklarını söylerler. Çünkü onlar iki kùltür arasında bulunmaktadır. Cartel’in müziği, bir anlamda “Almancı” müziği olarak “Almancı” olarak nitelendirilen grubun dertlerini de anlatmaktadır. Cartel’in oldukça eril bir stil içinde, bundan böyle ırkçı saldırılara maruz kalmak istemediklerini, bunlara karşı kendi başlarına direnebileceklerini belirten Robins ve Morley, aynı zamanda Cartel’in “beyaz” Almanya’da bir çeşit “siyah” kùltür oluşturduklarını ve getirdikleri Rap kùltürü ile esasen “üç kùltür” arasında kaldıklarını belirtmektedirler (Robins ve Morley 1996: 249). Cartel’in müziği hem bu noktayı dillendirmede, hem bunun aslında sanatları için nasıl da yaratıcı bir düzen yarttığını göstermektedir.

Bu noktalar aynı zamanda Almanya’daki Türk toplumunun değişiminin başlangıç noktasıdır. Birbirine benzemeyen faklı iki toplumsal ortama aynı anda bağlı olma durumu (birine iş ve ötekine kùltürel etkileşim ile) bunalım yaratmıştır (Şen 2007). Geri dönen işçiler kendi toplumuyla ortaklıklarına rağmen, değişimleriyle dikkat çekmektedirler. Çünkü; köylü-çiftçiden işçiliğe, aile işinden ücretli işe, kırsal alandan kentsel sanayi alanına, Anadolu’dan Avrupa’ya geçmiş ve farklı dillerle ve dinlerle tanışmışlardır. Bu sadece mekânsal değişim değil, aynı zamanda olası bir sınıf değişimi, statü değişimi ve elde edilen kapitallerin birbirene dönüştürülmesi olarak da algılanmalıdır.

Varto Örneğinde Sosyal Değişim ve Almancı Kimliğinin Oluşması

Doktora alan araştırmamın etnografik sitelerinden biri olan Varto’dan gelen, ilk “Almancı” olarak nitelenenler, uzmanlık gerek-

tirmeyen ve ağır işler olarak bilinen; otomotiv, inşaat ve maden sektöründe çalışan işçilerdir. Geleneksel tarım ve hayvancılığın yapıldığı aile işinden hiç tanımadıkları ve daha modern tekniklerle yapılan işlerde çalışmaları iş kazaları yaşamalarına, ya da meslek hastalıklarına maruz kalmalarına neden olmuşsa da, farklı birçok pozitif deneyim de elde etmişlerdir. Aile işinden ücretli işe geçerek, düzenli maaşa sahip olmuşlar ve ekonomik özgürlük elde etmişlerdir. Köylülükten işçiliğe geçişleri, Anadolu köylerinden Avrupa kentlerine, ayrı bir devlet sistemi içinde yaşamaları, sendikalar aracılığıyla iş yeri örgütlenmelerinde yer almaları gibi noktalar da, bu insanlarda büyük bir değişim yaratmıştır. Bu değişimlerin bazıları Türkiye'den edindikleri anlayışlar sebebiyle uzun bir zaman almıştır. Türk kültüründeki devletin kutsiyeti ve işverenle ilişkinin farklı biçimi, göç ile ülke sınırları dışına Almanya'ya da sıçramıştır. Bu durum en çok işçi temsilcileri kurulunda ve sendikal örgütlenmelerde ortaya çıkmıştır. Birinci kuşaktan bir işçi araştırmam sırasında şunları belirtmiştir:

Bize iş imkânı veren Alman devleti ve işverenimize karşı örgütlenmek, bize ekmeğini yediklerimize karşı ihanet gibi geliyordu. Çünkü hem kendi ülkemizdekinden çok daha fazla para kazanıyorduk, hem de hepimiz vasıfsız işçiydik ve üstelik alman meslektaşlarımızla aynı parayı alıyorduk. Bu bize eşitlik olarak geliyordu ve biz teşekkür borçluyduk ki, bizim gibi vasıfsız işçilere iş vermişler ve buraya getirdiler (M.Y 2005).

Türkiyeli işçilerin Almanya'da da örgütlenmeye karşı soğuk durmalarının diğer bir sebebi ise, Türkiye'de örgütlenmeye dayalı olarak yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Örgütlenme, uzun süre boyunca "kanun dışı" olarak algılanmış; anarşi ve teröre bağlı bir hareket olarak lanse edilmiştir. Bu nedenle işçi temsilcileri kuruluna, sendika ya da işçi derneklerine üye olmak da bu çerçevede ele alınmıştır. Ancak bu durum 1970'lerdeki işçi alımının durması ve ekonomik krizin ortaya çıkmasıyla değişmeye başlamıştır. Birçok işyeri işçi çıkarmaya başladığında, Tür-

kiye'li işçiler de işlerini kaybetmemek için hızlı bir sendikalaşmaya gitmişlerdir. Bugün Almanya'nın en büyük ve önde gelen sendikalarında birçok üst düzey yöneticiler bulunmaktadır.

"Almanclar" uzun süre Anadolu'dan birlikte götürdükleri köy ağırlıklı kùltürlerini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Çoğunluğu, sahip oldukları kùltürel zenginliklerini asimilasyona ve kùltürel dejenerasyona karşı tek koruyucu unsur olarak görmüşlerdir. Öyle ki geçen elli sene içinde asimilasyon korkusuyla, Anadolu'daki köylü hemşehrileri değişirken onlar Almanya'da değişmeden kalmaya çalışmışlardır. Bir ölçüde bunu bir gurur kaynağı olarak kullanan ve aşırı bir şekilde kùltürel muhafazakârlık gösteren bir guruptan da söz edilebilir. Ancak bu muhafazakârlığın nedenleri, muhafazakârlık olgusunun kendisi kadar önemlidir. Uyum sağlayarak ve asimile olmayarak çoğunluk toplumuna içinde var olmayı, ne Alman devletinin yabancılar politikası fırsat vermiş, ne de göçmenlerin yok olma korkuları buna mücade etmiştir.

Kullandıkları savunma mekanizmalarına karşın, özellikle birinci kuşağın son yıllarda emekli olması ve ekonomik yaşamın dışına itilmesi ile hem Almanya hem Türkiye, hem de kendi aileleri için yeni sorunlar doğurmuştur. Bunlardan belki de en önemlisi, emeklilerin sağlık sorunlarının ortaya çıkması ve bakıma muhtaç olmalarıdır. Anadolu kùltürüne göre elden ayaktan düşüklerinde, yaşlıların bakımından çocuklar ve birinci derece akrabaları sorumludur. Yaşlılar, yaşamları boyunca ailenin bir bireyi olarak aile içinde yaşamlarını sürdürürler. Ancak, Almanya'da artık aile dayanışmasının görevini, yıllarca prmini ödedikleri bakım sigortaları üstlenmektedir. Günümüzde emekli "Almanclar"ın yaşlılar yurduna gönderilmeleri de söz konusudur. Hatta artık bazı girişimcilerin öncülüğünde, bakıma muhtaç türklere hitap eden yaşlılar yurtları da mevcuttur. Ebeveynlerine kendi evinde bakma yerine, yaşlılar yurduna gönderenler Türk toplumuna yine de hoş karşılanmamaktadırlar. Bu özellikler göz

önünde bulundurulduğunda, her iki toplumun aile yapıları, toplumun kültürel özelliklerine bağlı olarak farklılıklar göstermekte ve zaman zaman kültürel değerler çatışmaktadır.

"Almancı" kimliğini örneklendirmek için araştırma alanlarından biri olan Vartolular aracılığıyla tekrar bu konuya dönmek istiyorum. Göçten önce eşlerini kendi yakın akraba çevresinden seçerken, göçten sonra farklı ulus, etnik, dine mensup insanlarla ve de Türkiye'nin farklı bölgelerinden kişilerle dış evlilikler gerçekleştirmişlerdir. Berlin'de görüşme yaptığım kalabalık bir Vartolu ailenin yeni üyeleri olan damat ve gelinleri tanıdığımda, ailenin ne kadar farklı dile, dine ve entrisiteye sahip olduğunu gördüm. Vartolu ailedeki bu değişim, aynı zamanda Almanya'daki Türkiyeliler için de geçerlidir.

Varto'nun bugünkü sosyal-yapısal değişimini etkileyen en önemli faktörlerden birisi de "Almancı"ların geride kalanlar tarafından Varto'da algılanmasıdır. Her şeyden önce boşalan bir kasaba ve köyleriyle Varto, ciddi anlamda iş gücü kaybı yaşamıştır. Göçün ilk başlarında bazı köylerin nüfusu sadece yaşlı, kadın ve çocuklardan ibaretti. Günümüzde Almanya'dan gönderilen para, "zenginlik" ve "refah"ı temsil etmekte, köylerde kalan aileler için Almanya'ya gitme konusunda da önemli bir teşvik unsuru olmaktadır. Geride kalanların çoğu Almanya'daki aile bireylerini sosyal güvence olarak gördüklerini açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Sanal akrabalık da Almancılarla çıkar ilişkisine paralel olarak gelişmeye başlamıştır. Kirvelerin ve kan kardeşlerinin ve dünrülerin Almanclardan seçilmesi, "Almancı"ların bir tür hayat garantisi olarak algılanmalarından kaynaklanmaktadır.

Bu güvence geride kalanlar için, daha az çalışarak, hazır "Almancı" parasını tüketmek anlamına gelmektedir. "Almancı"lar Varto'daki çalışabilir nüfusun daha az çalışır, ya da hiç çalışmaz hale gelmesinde büyük rol oynamışlardır. "Almancı"ların maddi yardımının yıllarca sürmesi; geleneksel tanrının ve hayvancılığın gerilemesine ve bitme noktasına gelmesine sebep olmuştur.

Çünkü Vartolu her ailenin en az bir üyesi ya da yakını Almanya'da bulunmaktadır. İki Almanya'nın birleşmesi ve markın yerini avroya terk etmesiyle Almanya'da bir yoksulluk başlamıştır. Bu yoksulluk en çok Alman alt sınıfını ve göçmen işçileri etkilemiştir. Bu nedenle artık Türkiye'ye gönderecek paralarının olmaması, aile-akrabalık çıkar ilişkilerini derinden sarsmıştır. Günümüzde birinci kuşağın çocukları tasarruflarını sadece kendileri için kullanmakta ve Almanya'da kalıcı olmaya çalışmakta ve yatırımlarını artık Almanya'ya yapmaktadırlar.

Kalıcı olmaya karar verenler ise gördükleri yüksek tüketim düzeyi, özendirici kredi olanakları gibi faktörlerden etkilenerek taşınmaz malların sahibi olmaya çalışmakta, yeni yaşam standartlarına erişme çabası göstermekte ve tasarruflarını üretimden tüketime yöneltmektedirler. Ancak bu değişimi sadece yeni bir tüketim alışkanlıklarının oluşması bağlamında ele almak eksik olacaktır. Çünkü bu tutum, kişilerin hayata yönelik çabalarının da bir göstergesidir. Bu insanların tek amacı sadece kira vermeden bir ev sahibi olmak değil, çocuklarına miras bırakmak istemektedirler. Aynı zamanda hayatta başka başarısı olmayan insanlar, mal varlıklarını statü simgesi olarak kullanmakta ve bunlardan kendilerine övünç kaynağı yaratmaktadırlar.

Göç, toprak ağalığı gibi geleneksel kurumları temelinden etkilemiştir. Yaz aylarında Varto'ya gelen Almancılar, hemşehrilerinden tarla ve ev gibi mülkleri satın almışlardır. Göç eğilimi olan köylüler, şehirlere yerleşmek için "Almancı"lara toprak satmayı bir fırsat olarak görmüşler. Kırsal bölgede toprak çok kolay el değiştirmez ve her zaman satın alacak kişiler çıkmaz. Toprak satın alan "Almancı"lar diğer toprak sahiplerine rakip olmuşlardır. Bir toprak parçası sadece, bir ev bir tarla ya da birer üretim faktörü değildir; aynı zamanda manevi değerlerle yüklüdür. Aileler elindeki bu topraklarla yaşamlarını kuşaklar boyu sürdürdüklerinden, toprağı atalarından devraldıkları duygu yüklü manevi bir miras olarak görmektedirler. Bu durum herhangi bir yerde top-

rak ve emlak satın alma imkânlarına sahip olan "Almancı"ların, neden ilk yatırımlarını kendi memleketlerinde yaptıklarına açıklık getirmektedir. İkinci yatırımlarını göç eden hemşehrileri aracılığıyla, metropollerde sınıf atlama göstegesı olarak yapmışlardır. "Almancı"ların bir kısmı ailelerini Almanya'ya götürmeden önce ilk durak olarak Türkiye'nin büyük şehirlerinde satın aldıkları evleri kullanmışlar ve çocuklarını okutmaya çalışmışlardır. Fakat metropollerde sadece tüketici olan ailelerini, uzun süre finanse edemediklerinden, Almanya'ya götürmek zorunda kalmışlardır. Böylece üçüncü yatırımlarını, günümüzde Almanya'ya yapmaktadırlar. Bütün yatırımların neden sadece taşınmaz mallara yapıldığına baktığımızda ise, bunun cevabı yine "Almancı"ların sosyo-psikolojik durumunda yatmaktadır. Çünkü sahip olma elle tutulur, gözle görülür ev, tarla ve benzeri somut bir şeyler olarak algılanmaktadır.

"Almancı"ların Varto'daki yatırımları ev, tarla ve dükkan gibi taşınmaz mallardan oluşmaktadır. Burada önemli olan yatırımın Varto'ya geri dönmesi değil, kişinin memleketinde mal sahibi olarak tanınması ve statü kazanma isteğidir. Almanya'da milyon Euro'luk tasarruflarını harcayarak Varto'da, ancak büyük şehirlerde görülebilecek, Amerikan tarzı *Mall*'lara benzeyen bir pasaj yapılmıştır. Bu pasajın Almancı sahibine para kazandırmadığı halde, yinede bir gurur kaynağı olarak algılanmaktadır. Göç, topraksız ya da az topraklı köylüyü sadece mülk sahibi yapmamış, aynı zamanda köylüler arasında sınıf farklılığı da yaratmıştır. Ancak bunların bir işçi sınıfı bilinci halen oluşmamıştır. Fakat ikinci kuşak, Almanya'da çalıştıkları süre içinde üye oldukları sendikalar aracılığıyla bir sınıf bilincine ulaşmıştır.

Almanya ve Memleket Arasında İletişim

Almanya-Türkiye arasındaki haberleşme göçün ilk yıllarında sadece mektupla mümkün olmuştur. Mektup ya postayla gönderilir, ya da Almanya'dan izine gelip dönenlerle veya Almanya'ya

“turist” olarak giden insanlara verilerle gönderilirdi. Bunlar aracılığıyla sözlü mesajlar da gönderilerek haberleşiyorlardı. 1990’lı yıllara kadar, teknoloji Almanya tek tarafı geliştiğinden ve Varto’da bunun karşılığının olmayışından dolayı haberleşme, mektup, ses kasetleri ve gelen-gidenler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Form olarak birbirine benzeyen mektuplar genel olarak “selam etmekle” başlar ve eşe ve çocuklara yağdırılan emirlerle devam ederdi. Sürekli vurgulanan nokta, hem kadınların hem de çocukların namuslu ve ahlaklı olmaları, başkalarıyla kavgaya memeleriydi. Okumayazması olan biri tarafından kalabalık önünde yüksek sesle okunuyordu.

Vartoluların müzik dinlemekten ziyade bir iletişim aracı olarak kullandıkları ses kasetleri ilginç bir olgudur. Vartoluların ses kasetlerini tercih etmelerindeki sebepler ise; doğal bir konuşmayla kendilerini daha iyi ifade etme ve fazla bilgi yollayabilmelerindendir. Almanya’dan gelen ve gönderilen ses kasetleri aracılığıyla “Almanca”lar köydekilerle konuşma imkânı yaratıyorlardı. Ama bu kasetler asla özel konuları içeremezdi. Çünkü sadece aile değil, bütün köy, istediği zaman bu kasetleri dinleyebilirdi. O dönem Varto köylerinde elektrik olmadığından pille çalışan teypeler her Almanca evinde bulunmaktaydı. Almanca teypeleri iletişim aracı olarak kullandıkları ses kasetlerini kaydetmek ya da dinlemek için getirmişlerdi. Bu ses kasetleri sayesinde Varto’yla Almanya arasında uzun süre bu şekilde iletişim sağlanmıştı.

Varto köylerinde 1990’ların ortalarına kadar telefon ile haberleşme hizmeti de yoktu. Almanya’daki Vartolu işçiler ailelerini aramak için ancak Varto ilçe merkezinde telefonu olan birisini arayarak, bir zaman belirleyerek köye haber vermesini rica ediyorlardı. Aile üyeleri, akrabalar ve misafirler sırayla telefon eden kişi ile görüşüyorlar ve kendi yakınlarını soruyorlardı. Telefon konuşmaları pragmatik haberleşmeden çok, sosyal bir aktivite haline dönüşüyordu. Haberleşme vardı, ama aile içinde iletişim pek yoktu. Günümüzde ise mektuplar, kasetler ve gelen-gidenler

aracılığıyla haberleşme artık hiç yapılmamaktadır. Bunun yerine özellikle sünnet ve düğün eğlencelerinin VHS video kasetleri, CD-DVD'ler gönderilmektedir. Fakat haberleşme internet aracılığıyla (e-mail, video-mail, sesli ve görüntülü chat) ve telefon aracılığıyla (sesle, SMS ve MMS) daha kişiye özel bir şekilde yapılmaktadır.

Sonuç

Sonuca yaklaşırken, sormak istediğim bir soru var: Acaba, "Almancı"lar kendilerini nasıl algılıyorlar? Almancılar gayri menkullere, kurulan ticari şirketlere ve ticaret yapmak üzere akrabalarına para vererek yatırım yapmışlardır. Birinci nesilden kiminle konuşursanız, Türkiye'deki akrabalarından ve ticari şirketlerden şikâyetçidirler. Aldatıldıklarını, duygularının sömürüldüğünü, vatan ve akraba hasreti çektiklerini, kazandıkları parayı Türkiye'ye gönderdiklerini, fakat Türkiye'ye gittiklerinde aynı ilgiyi göremediklerini ifade etmekte. Kendilerine sahip çıkılmadığını ve bundan rahatsız olduklarını söylemekte. Avrupa'da yaşayan "Almancı"ların kendi dost ve akrabalarına karşı güvenleri sarsılmıştır.

Türkiye tarafından "Almancı" olarak adlandırılan grup, bulunduğu gibi Almanya'da farklı tanımlarla adlandırılmışlardır. Ancak bu tanımların hiç biri onların kendilerini nasıl adlandırdıkları üzerine bir şey söyleyememektedir. Almanya'daki Türkiyeli varlığı, hem zamansal, hem de mekânsal olarak çeşitlilik göstermektedir. "Almancı" terimi yaygın kullanımıyla, işaret ettiği kişileri kapitalizmin sarmaladığı "pasif" bireyler olarak ele almakta ve onları iki kültür arasında kalmış olduklarını iddia etmektedir. Ancak, bu kişiler ne Alman kültürü, ne de Türk kültürü arasında kalmış, ya da "dejenere" olmuş kişiler değildir. *Zwischen zwei stühlen* olarak tabir edilen bir kitle değildir. Tam tersine, hem "orada" hem de "burada" olmayı başarabilen ve kültürel zenginlik gösteren kişilerdir.

Michael Herzfeld'in belirttiği gibi, akrabalık konusu antropolojide ve tabii ki sosyolojide yeni bakış açılarıyla çalışılmalıdır. Burada akrabalık ilişkileri ve ulusötesi alan kavramı da önemli bir çerçeve olarak durmaktadır. Ulusötesi alanda kimlikler sadece kültürel bazda değil, farklı siyasal ve ekonomik temellerde de şekillenmiştir. Ulusötesi alanın özneleri olan kişilerin mekân içindeki akışkanlıkları bize yeni açılımlar sunacaktır. Çünkü Türkiye'den Almanya'ya göçün üzerinden yarım asır geçmiştir ve bu insanlar, artık nesne değil, özne durumuna dönüşmüşlerdir. Bu öznelerin de farklı sosyal ağlar içinde olmaları ve bu ağları oluşturmaları (hemşehrilik, akrabalık gibi) bize farklı kimlik edinimleri içinde olduklarını göstermektedir.

Antropolojide de ulusal sınırların ötesindeki kültür ve nüfus akışları, yeni bağlamlarda ele alınmaktadır (Appadurai 1990; Gupta ve Ferguson 1992; Hannerz 1990) Arjun Appadurai etnografyanın yeni görevinin "globalleşen ve topraksızlaştırılan dünyada yaşanan bir deneyim olarak lokalitenin doğasının" belirlenmesi olduğunu söylemektedir (Appadurai 1991: 196). Bu sebeple Appadurai, "grup kimliğinin manzarasının" yeni dünya konjonktürü içinde "grupların artık sıkı olarak toprağına bağlı olmadıklarını, mekânsal olarak sınırlanmadıklarını ve tarihsel olarak bilinçsiz ya da kültürel olarak homojen olmadıklarını" (Schiller 1995: 50) belirtmektedir.

Bu açıdan ele alındığında da, göç sürecinde yeni oluşan kimliklerin sadece işçileri gönderen ülkeler açısından bağlayıcı olmadığı görölmektedir. Kendisini neredeyse bir "kale" olarak gören Avrupa'nın (Kolluoğlu-Kırlı 2004) "içerisindeki yabancılar"a karşı tutumunun da değişmesi gerekmektedir. Almanya göçünün 50. yılında Almanya, bu ülkede yaşayan insanların büyük çoğunluğunun Almanya'da doğup büyüdüğünü görmek durumundadır. Ayrıca, her ne kadar Almanya'da ve Avrupa'nın diğer ülkelerinde "homojen" bir İslâmi kitleden bahsetmek giderek daha az mümkün olsa da, Avrupa'da, özellikle de 11 Eylül sonra-

sında artan bir İslâm fobisi bulunduğu gerçeği de yadsınmamalıdır. Özellikle Almanya'da bulunan Alevi grupların bu konuda — Alevilik İslâm içinde veya dışında algılandığı — Almanya'nın gözünde Aleviler de İslâm olarak betimlenmektedir — önemli "imge" yaratıcıları oldukları gözden kaçmamaktadır. Ortaçağdan başlayarak, Avrupa'nın kendini sınırdaş gördüğü İslâm, artık göçmenler aracılığıyla Avrupa'nın içindedir. Ancak buradaki tavır bu göçmenleri "cemaat" üyeleri değil, sivil vatandaşlar olarak tanımaktan geçmektedir ve sivil vatandaşlık politik bir gönderge olmasına karşın, vatandaşlık tanımında farklılıkların da tolare edilmesi, "farklılıklara rağmen" bir arada yaşanması gerektiği unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin. 2002. *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulusötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Aksoy, Nazan. 1998. "Almanya'da Yabancı Olmak". *Birikim* (110): 60-67.
- Anthias, Flora ve Gabriella Lazaridis. 1999. *Into the Margins: Migration and Exclusion in Southern Europe* içinde. Aldershot: Ashgate.
- Anthias, Flora ve Gabriella Lazaridis. 2000. *Gender and Migration in Southern Europe: Women on the Move*. Oxford: Berg.
- Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture* (2/2): 1-24.
- Appadurai, Arjun. 1991. "Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". *Recapturing Anthropology* içinde. Richard Fox (der.). Santa Fe: School of American Research Press.
- Bade, Klaus. 1992. *Deutsche im Ausland-Fremde in Deutschland: Migration in Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Bade, Klaus. 1994. *Ausländer-Aussiedler-Asyl: Eine Bestandaufnahme*. München: C. H. Beck.
- Beneviste, Emile. 1993. *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*. Wolfram Bayer, Dieter Hornig und Katherina Menke (Fransızca'dan çevirenler ve derleyenler). Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Benz, Wolfgang. 2009. *Islamfeindschaft und ihr Kontext: Dokumentation der Konferenz "Feindbild Muslim-Feindbild Jude"*. Berlin: Metropol.
- Caner, Beatrix. 2008. *Doppelte Heimat: türkische Migranten berichten*. Frankfurt a.M.: Heinrich & Hahn.

- Çağlar, Ayşe. 1995. "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility". *New Community* (21/3): 309-323.
- Çağlar, Ayşe. 1997. "Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'". *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community* içinde. Tariq Modood ve Prina Werbner (der.). s. 169-185. Londra: Zed.
- Çağlar, Ayşe. 2000. "'Tire'li kimlikler: Teori ve Yönetme İlişkin Bazı Arayışlar". *Toplum ve Bilim* (84): 129-149.
- Duden, 1963. Duden Etymologie. Fortführung der "Etymologie der neuhochdeutschen Sprache" Günther Drosdowski, Paul Grebe ve ark. Konrad Duden, Duden Band 7, Mannheim: Duden Verlag.
- Elsas, Christoph. 1983. *Identität: Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*. Hamburg: E. B. Verl. Rissen.
- Erb, Rainer. 1995. "Die Diskriminierung von Minderheiten - Wie entstehen Vorurteile?" *Entfesselte Feindbilder-Über die Ursachen und Erscheinungsformen von Fremdenfeindlichkeit* içinde. Holger Lengfeld (der.). s. 14-24. Berlin: Edition Sigma.
- Erikson, Erik. 1974. *Dimensions of a New Identity*. New York: Norton.
- Esser, Hartmut. 1988. "Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft." *Zeitschrift für Soziologie* (17/4): 235-248.
- Gedik, Erdoğan. 2008. *Sozialer, kultureller, ökonomischer und sprachlicher Wandel im Rahmen der Binnenmigration und der transnationalen Migration: Soziale Netzwerke am Beispiel der Provinz Varto in Ostanatolien/Türkei*. Frankfurt a/M: Frankfurt Goethe Universität.
- Gedik, Erdoğan. 2010. "Almanya'da 'Öteki' Olmak, 'Öteki' Kalmak". *Folklor/Edebiyat* (62): 41-68.
- Geenen, Elke M. 2002. *Soziologie des Fremden. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf*. Opladen: Leske & Budrich.
- Gerhard, Hufnagel, Alf Lüdtke, Steiert Schroeder ve Uhl Wunderer (Ed.). 2001. "Die Türken, die Deutschen und der Islam". *Sowi. Sozialwissenschaftliche Informationen. Geschichte Politik Wirtschaft* (30/1): 22-32.
- Gitmez, Ali S. 1983. *Yurtdışına İşçi göçü ve Geri Dönüşler: "Beklentiler... Gerçekleşenler..."* İstanbul: Alan.
- Goldberg, Andreas; Dirk Halm ve Faruk Şen. 2004. *Die deutschen Türken*. Münster: Lit.
- Gupta, Akhil ve James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* (7/1): 6-23.
- Gupta, Akhil. 1992. "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism". *Cultural Anthropology* 7(1): 63-77.
- Güvenç, Bozkurt 1993. *Türk Kimliği*. İstanbul: Remzi.

- Hannerz, Ulf. 1990. "Cosmopolitan and Locals in World Culture". *Global Cultures: Nationalism, Globalization, and Modernity* içinde. Michael Featherstone (der.). Newbury Park: Sage.
- Hansen, Roland. 1989. *Türkische Deutsche, deutsche Türken oder "ein bißchen von da und ein bißchen von da": Re-Migration und Identitätskonflikte türkischer Jugendlicher aus Izmir*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Herbert, Ulrich. 2001. *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*. München. C. H. Beck.
- İşsever, A. Naci. 1987. *Almancı Dedğin*. Gelsenkirchen: Okur.
- Kastoryano, Riva. 1994. "Les émigrés." *Les Turcs: Orient et Occident, Islam et Laïcité* içinde. Stéphane Yerisimos (der.). s. 96-109. Paris: Autrement.
- Kastoryano, Riva. 2000. *Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*. İstanbul: İletişim.
- Kaya, Ayhan ve Ferhat Kentel. 2005. *Euro-Türkler: Türkiye İle Avrupa Birliği Arasında Köprü Mü, Engel Mi? Almanya-Türkleri ve Fransa-Türkleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Kıray, Mübeccel. 1976. "The Family of the Immigrants". *Turkish Workers in Europe, 1969-1975* içinde. s. 210-235. Nermin Abadan-Unat (der.). Leiden: Brill.
- Kleff, Hans-Günter. 1985. *Vom Bauern zum Industriearbeiter: zur kollektiven Lebensgeschichte der Arbeitsmigranten aus der Türkei*. Mainz: Werkmeister.
- Krzyzanowski, Michal ve Ruth Wodak. 2007. *Mongrel Multiple Identities, Migration and Belonging: "Voices of Migrants"*. *Identity Troubles* içinde. Carmen Rosa Caldas-Coulthard ve Rick Iedema (der.). s. 95-119. Basingstoke: Palgrave.
- Kuran Burçoğlu, Nedret. 1997. "The Image of 'Self' and the 'Other' in the Works of the Turkish Migrant Authors in Germany". *Multiculturalism: Identity and Otherness* içinde. Nedret Kuran-Burçoğlu (der.). s. 115-122. İstanbul: Boğaziçi University Press.
- Kuran Burçoğlu, Nedret. 2005. *Die Wandlung des Türkenbildes in Europa*. Zurich: Spur.
- Leggewie, Claus ve Zafer Şenocak. 1993. *Deutsche Türken/Türk Almanlar: Das Ende Der Geduld/Sabrin Sonu*. Hamburg: Rohwolt Taschenbuch.
- Leudesdorff, René, 1971. *Gastarbeiter-mitbürger*. Gelnhausen: Burckhardthaus.
- M.Y. ile görüşme, 14 Aralık 2005, Frankfurt-Almanya.
- Mandel, Ruth. 1990. "Shifting Centers and Emergent Identities: Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gastarbeiter". *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination* içinde. Dale F. Eickelman ve James P. Piscatori (der.). s. 152-171. Londra: Routledge.
- Massey, Douglas S. ve arkadaşları. 2005. *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the end of the Millennium*. Oxford: Clarendon.
- Meier-Braun, Karl-Heinz. 1980. *"Gastarbeiter" oder Einwanderer?: Anmerkungen zur Ausländerpolitik in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt: Ullstein.

- Özkan, Yılmaz. 1975. *Auswirkungen der Arbeitskràftewanderung auf den politische Sozialisationsprozess und Bewusstwerdungsprozess der türkischen Gastarbeiter*. Berlin: Freien Universität.
- Pagenstecher, Cord. 1994. *Ausländerpolitik und Immigrantidentität: zur Geschichte der "Gastarbeit" in der Bundesrepublik*. Berlin: Bertz.
- Peter-Ulrich Menz-Benz ve Gerhard Wagner. 2002. "Der Fremde als sozialer Typus: Zur Rekonstruktion eines soziologischen Diskurses". *Der Fremde als sozialer Typus* içinde. Peter-Ulrich Menz-Benz ve Gerhard Wagner (Derleyenler). s. 9-37. Konstans: UVK-Verl.-Ges.
- Pflegerl, Siegfried. 1977. *Gastarbeiter zwischen Integration und Abstoßung*. München: Jugend und Volk.
- Reinprecht, Christoph. 2006. "Nach der Gastarbeit: prekàres Altern in der Einwanderungsgesellschaft". *Sociologica* (9): 221-242.
- Richter, Michael. 2003. *Gekommen und geblieben: deutsch-türkische Lebensgeschichten*. Hamburg: Körber-Stiftung.
- Rist, Ray C. 1980. *Die Ungewisse Zukunft der Gastarbeiter*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rittersberger-Tılıç, Helga, 1998. *Vom Gastarbeiter zum Deutschler: die Rückkehrgemeinschaft in einer türkischen Kleinstadt*. Potsdam: Verl. für Berlin-Brandenburg.
- Rittersberger-Tılıç, Helga. 1999. "'Almanca' Kimliğinin Alevi Kimliğine Dönüştürülmesi". *Alevi Kimliği* içinde. T. Olsson ve arkadaşları (der.). (çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun). s. 84-95. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Robins, Kevin ve David Morley. 1996. "Almanca, Yabancı". *Cultural Studies* (10/2): 248-254.
- Schiller, Nina Glick. 1995. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration". *Anthropological Quarterly* (68/1): 48-63.
- Schlögel, Karl. 2000. *Planet der Nomaden*. Zürich: Vontobel Stiftung.
- Schneider, Jens. 2002. "Discourses of Exclusion: Dominant Self-Definitions and 'the Other' in German Society". *JSAE* (2/3): 13-21.
- Schrader, A. B. W. ve H. M. Griese Nikles. 1979. *Die Zweite Generation, Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik*. Regensburg: Athenaum Verlag.
- Siu, Paul C. P. 1952. "The Sojourner". *American Journal of Sociology* (58): 34-44.
- Siu, Paul C. P. 2002. "Der Gastarbeiter". *Der Fremde als sozialer Typus* içinde. Peter-Ulrich Menz-Benz ve Gerhard Wagner (der.). s. 111-137. Konstans: UVK-Verl.-Ges.
- Stolcke, Verena. 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* (36/1): 1-24.
- Straube, Hanne. 2000. Images of Turkish Migrant Workers: In Germany they are Foreigners, in Turkey they are Almanca. Nedret Kuran Burçoğlu

- (der.). *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s* içinde. S. 143-156. İstanbul: Isis Press.
- Şen, Faruk. 2007. *Euro-Türkler: Avrupa'da Türk Varlığı ve Geleceği*. İstanbul: Günizi Yayıncılık.
- Şenocak, Zafer. 1998. "Özerk bir Türk-Alman Kimliği İçin". *Zor Diyalog: Türkiye ve Almanya* içinde. Claus Leggewie ve Zafer Şenocak (der.) s. 133-135. İstanbul: Ege Yayınları.
- Taş, Mehmet. 1999. *Avrupa'da Irkçılık*. Ankara: İmge.
- Tepecik, Ergün. 2002. *Die Situation der ersten Generation der Türken in der multikulturellen Gesellschaft=Çok Kültürlü Toplumda İlk Kuşak Türklerin Konumu: Dokumentation und Kommentar*. Frankfurt a.M.: IKO-Verlag.
- Tezcan, Mahmut. 2000. *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Tufan, Beril ve Süleyman Yıldız. 1993. *Geri Dönüş Sürecinde İkinci Kuşak: Almanya'dan Dönen Öğrencilerin Benlik Saygıları ve Ruhsal Belirtileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Turan, Kadir. 1997. *Almanya'da Türk Olmak*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Uzun, Ertuğrul. 1993. "Misafir İşçilik-Göçmenlik-Azınlık; Almanya'daki Türklerde Kimlik Değişimi". *Deutsche Türken/Türk Almanlar: Das Ende Der Geduld/Sabırın Sonu* içinde. Claus Leggewie ve Zafer Şenocak (der.). s. 175-190. Hamburg: Rohwolt Taschenbuch.
- Vassaf, Gündüz. 2002. *Daha Sesimizi Duyuramadık: Almanya'da Türk İşçi Çocukları*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Wodak, Ruth. 2007. "Us" and "Them": Inclusion and Exclusion—Discrimination via Discourse Ruth Wodak. *Identity, Belonging, and Migration* içinde. Gerard Delanty, Paul Jones ve Ruth Wodak (der.). Chicago: University of Chicago Press.
- Yasa, İbrahim. 1979. *Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü.

İnternet Kaynakları

- Bundesministerium der Justiz. Staatsangehörigkeitsgesetz. <http://www.gesetze-im-internet.de/rustag/index.html> [23 Kasım 2008].
- Kolluoğlu-Kırlı, Biray. 2004. "From History of Civilization to World History: Rethinking the Boundaries of Europe". *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe (1/3) URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Kirli-3-2004>
- http://www.ankara.diplo.de/Vertretung/ankara/tr/04/Visa/Wiederkehr__download.property=Daten.pdf [05 Kasım 2009]
- <http://www.migazin.de/2009/07/03/migration-und-erinnerung-uni-kassel-lasst-gastarbeiter-der-ersten-stunde-zu-wort-kommen/> [5 Kasım 2009]
- Statistisches Bundesamt.

10

GÖÇ VE İRK: MADRİD'DE YAŞAYAN FAKİR, SİYAH AFRİKALI GÖÇMENLERİN ÇALIŞMA KOŞULLARI

Ubaldo Martínez Velga*

Bu çalışma, günümüz Madrid'inde giderek yaygınlaşan bir iş kolunun analizini yapmak amacıyla yola çıkmıştır. Bölgedeki inşaatlarda ve şantiyelerde bekçilik işini kapsayan bu hizmet sektörü, Çingene nüfusu için önemli bir iş pazarı oluşturmaktadır. Bu insanlar ya inşaat firmalarına, ya da münferit olarak çalışan mimarlara anlaşmalı hizmet sunmaktadırlar. Çingeneleler de çoğunlukla bu işi yasadışı olarak başkente gelen Aşağı-Sahralı Afrikalı göçmenlere ihale etmektedirler. Bu göçmenlerin çoğu *Cayucos* adı verilen ve tek yönlü bir deniz yolculuğu yapmak üzere tasarlanmış, kıçtan takmalı motorlarla Kanarya Adaları'na gelirler ve ardından da hükümet tarafından ya Madrid'e ya da İberya Yarımadası'nın diğer bölgelerine ihraç edilirler. Şehrin sığınma evlerinde geçirdikleri birkaç aydan sonra, sokağa salıverilirler ve işte o zaman iş bulma konusunda çok büyük zor-

* Prof. Dr. UNED, Felsefe Fakültesi Sosyal ve Kültürel Antropoloji Bölümü. Madrid-İspanya.

luklarla karşı karşıya kalırlar. Tüm bu insanlar taşeron olarak bekçilik yapmak, ya da hastanelerin bulunduğu yerlerde veya şehrin yoğun iş merkezlerinin bulunduğu bölgelerde park etmek isteyen sürücülere park yeri bulmakla sınırlı olan iş kollarında çalışmak zorunda kalırlar. Kazandıkları, ancak o gün kannlarını doyurmaya yetecek kadardır. İş veren —ki genellikle Çingene’lerdir ve söylenenlere göre aylık 1200 ile 1500 Avro arasında kazanır— Aşağı-Sahralıya günde 20 avro vereceğine söz verir. Irkçı yorumlara göre bu durum, inşaat malzemeleri gece vakti alınmasın, diye ya da her sabah etrafı çevreleyen dikenli tellerin kesilip içeri girilmesini önlemek için “Dikkat, Çingene var,” gibi gelişigüzel levhaların inşaat sahasına konulmasına neden olmuştur.

Ekonomik krizin başlangıcından itibaren ve tabii ki İspanyol inşaat sektöründeki spekülâtif patlamayla birlikte, bu durum hızlanmıştır. 2006 yılındaki son yerel seçimlerden önce ve biraz da belediye başkanının Olimpiyatlar Oyunları’nı Madrid’e getirme çabalarının bir parçası olarak, kalıpçılar, demir ustaları vs. hemen herkes yasadışı kaçak işçiler olarak çalışıyordu. Bu işçilerin büyük birçoğunluğu Afrika Sahrası’ndan gelmişti. Onlar şehrin iç çevre yolunu (eskiden M-30 ya da şimdiki adıyla *Calle 30* veya 30. Cadde) birbirine bağlayan tünelleri inşa ettiler. Böylece İspanya, AB yasalarının zorunlu kıldığı çevresel etki çalışmasını yapmaktan kurtuldu. Yolun şehir içinde bir cadde olduğu iddia ediliyordu.

Gerçekten de, resmi olarak açılışı yapılarına kadar şehrin büyük bir bölümü yolun etrafında gelişmiş ve ilk bir yıl içinde 100 yaya, üst geçit ya da geçişi engelleyen bariyerler olmaması nedeniyle karşıdan karşıya geçerken hayatını yitirmiştir. Ne yazık ki, önlemler çok sonradan alınmıştır. Bu ilk çevre yolu —yeni tamamlanan M-40 ve halen güney ve batıda bulunan M-50 yollarıyla karşılaştırıldığında— şehir çevresinde 30 km² bir alanı kuşattır ve güney kısmı şu anda Manzaraners Nehri boyunca yeraltındadır. Onlara kiralanan ya da ödünç verilen izinlerle çalışanlar

dışında, işçilerin hiçbirinin yasal çalışma izinleri yoktur. Ne sosyal güvenceleri, ne işsizlik sigortaları ne de herhangi bir güvenceleri bulunmamaktadır. Aylık gelirleri 1000-1200 Avro arasındadır. Herkes çalışma izinlerinin onlara ait olmadığını biliyordu, ama belediye seçimleri için çalıştıkları ve işi bitirdikleri sürece sorun olarak görülüyordu.

2006 yılı istatistiklerine göre, yaklaşık yüz kadar işçi inşaatlarda ölmüştü. Ancak, bir işçi sendikası bu rakamın 108 olduğunu tahmin edildiğini iddia etmişti (El Pais, 17 Eylül 2006). Bu kadar büyük çaplı projelerin inşaat kriziyle birlikte durmasıyla birlikte kolayca bulunabilen tek iş yasal olmayan yollardan ihale edilen inşaat bekçiliği idi ve maaşı da öncekilerin yarı yarıya hatta daha yarıdan da azdı. Eğer şantiye faal durumdaysa, bekçi 600 Avro kazanabilirdi. Ama şantiye faal değilse, aylık olarak eline en fazla birkaç yüz Avro'dan fazla geçmezdi. Her ne kadar maaş düşük olsa da, kalacak bir yer, en azından bir sığınak sunması işin iyi yanıydı. Böylece hem soğuktan, hem de polis baskınlarından korunabilirlerdi. Onları taşıyon olarak çalıştıran Çingeneler de böyle düşünüyor ve işçilere, sadece maaş değil aynı zamanda yatacak ve barınacak bir yer de sağladıklarını, maaş her ne kadar düşük olsa da, yemeklerini kaldıkları yerde yapabileceklerini söylüyorlardı.

Yasadışı Çalışma: Eskiye Bir Dönüş mü?

Bu çalışma Madrid'de uzun zamandan beri var olan ama 2008'den bu yana hem niteliksel ve hem de niceliksel değişimlere uğrayan bir iş kolunu tanımlamayı ve nihayetinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Son dönemde yapılan araştırmalara dayanarak yapılan açıklamalara göre de bu değişimin, her ne kadar inşaat sektöründeki şiddetli çöküşü hazırlayan tek bir neden olmasa da, İspanya ekonomisini kökten sarsan krize bağlı olduğu öne sürülmektedir. İspanyolca argoda da söylendiği gibi, bu tuğla işi İspanya'da son yıllarda katlanarak büyümüş; gerçek bir "Emlak

Balon”una dönüşmüş; ve kısa zamanda da bu balon patlamıştır. Bu patlama gerek süreç olarak ve gerekse boyut olarak durdurulması güç bir ekonomik krize yol açmıştır.

Yöntem

Bu araştırmanın hedef kitlesi seksen kişilik Afrikalı siyah göçmenden oluşmaktadır. İspanya’da bunlara genelde “Aşağı-Sahralı” adı verilir. Ben onları Afrikalı siyahlar olarak adlandıracam, çünkü onlar bu şekilde adlandırmamı istedi. Afrikalı siyahlarla, bu yıl Nisan ve Temmuz ayları arasında “Karibu” adında bir Katolik Yardım Merkezi’nde görüşmeler yapıldı. Yardım Merkezi Peder Antonio tarafından yönetilmektedir. Görüşmeler de göçmenler doktor, avukat ya da sosyal güvenlik görevlisi tarafından çağrılmayı beklerken, merkezin bekleme odasında yapıldı. Bu görüşmelerin ne kadar süreceği konusunda bir zaman sınırlaması getirilmedi ve ne kadar sürerse sürsün fikri ile yola çıkıldı. Ama ilginçtir ki, sonuçta her bir görüşme yaklaşık bir saat kadar sürdü.

Her görüşmenin ardından, yakındaki kafelerden birine kahve ya da soğuk bir şeyler içmeye giderdik. Bu bize daha rahat bir atmosferde konuşma olanağı sağladı; ama şunu da belirtmeliyim ki, bu insanlar genellikle basit ve ucuz şeyler yemekten hoşlanırdı ve tek başına ya da İspanyol arkadaşlarla gittiğimde onlara ödediğimin iki katını öderdim. İkiisi dışında hepsi kaçak göçmendi ve hiçbirinin yasal çalışma kâğıtları yoktu, ya da hiç olmamıştı. İki kişi de kâğıtlarını kaybetmişti ve yeniden çıkarmaya çalışıyordu. Grubun yirmi bir üyesi aşağıda açıklayacağım işlerde çalışıyordu. Bu iş, henüz bitmemiş inşaatların bulunduğu şantiyelerde bekçilik yapmaktır. Bu, inşaat firmaları ya da bağımsız çalışan mimarlar tarafından anlaşmayla işe alınan Çingeneler için çok önemlidir. Şehirdeki bu tür şantiyelere ya da metropoliten bölgelere şöyle bir göz atıldığında, şantiye girişlerinde “Çingene

Bekçi" levhasına sık sık rastlanır. Bu hizmet, "Aşağı-Sahralı" ya da Afrikalı Siyahlara ihale edilmektedir.

Göçün Tarihçesi

Bu tür işte daha önce çalışan katılımcıların hepsi Kanarya Adaları'na *Cayucos* denilen ünlü ahşap tekneler yardımıyla ulaşmıştı. Bu tek yönlü deniz yolculuğunu yaptıktan sonra, en fazla 41 gün süreyle karantınada tutulurlar ve bazen, eğer kendi ülkeleriyle İspanya arasında belirli anlaşmalar mevcut ise, ya sınır dışı edilirler ya da geri gönderilirler. Diğerleri İber Yarımadası'na transfer edilirler. Gönderildikleri yerlerden biri de, bizim bu çalışmayı yaptığımız Madrid'dir. Varışlarını izleyen yaklaşık üç ay boyunca bannaklarda, yurtlarda ya da diğer merkezlerde tutulurlar. Göçmenler bu iki tür yeri net bir şekilde birbirinden ayırt ederler: başlangıçta götürüldükleri yer hapisane benzeri bir yerdir, çünkü serbest hareket etme özgürlükleri yoktur ve açlığa mahkum edildiklerini ısrarla söylerler. Her ne kadar bulundukları koşulları görmek için buralara girmeyi başaramadıysak da, çocukların da bulunduğu bu yerlerle ilgili bazı veriler elimizde mevcuttur.

Afrikalı göçmenler küçük ahşap teknelerle Kanarya Adaları'na vardıklarında, önce CIE'ye (Yabancılar Enterne Merkezi) alınırlar. Burada kırk bir güne kadar tutulabilirler. Bu süre içinde İspanyol hükümeti göçmenlerin sınır dışı edilebileceğini göstermek için elinden gelen her şeyi yapar. kırk bir günün sonunda ülkeden çıkarılabilir, ya da geldikleri ülkeye geri gönderilebilirler. Eğer 41 gün içinde bu yapılamazsa, o zaman buraların ada olduğu ve barındırma kapasitelerinin sınırlı olduğu ve yer olmadığı bahanesiyle bu Enterne Merkezleri'nden çıkarılırlar ve yarımada ya gönderilirler. Orada hükümet tarafından parasal olarak desteklenen bazı STK bu göçmenlere yardım eder. Üç ay sonra da, yaşamlarını sürdürebilmeleri için köylere ya da şehirlere bırakılırlar. Söz konusu merkezler ile ilgili olarak halen süren şikâyetler vardır. Malaga'daki merkezde mevcut koşullar duru-

mu açıklamaya yetecek niteliktedir (*Publico* 28 Kasım 2008: 30). Bu gazeteye göre Ana Muhalefet Partisi (*Partido Popular*), Sosyalist Parti (*Partido Socialista Español*) ve Birleşik Sol Parti’nin (*Izquierda Unida*) ortak olarak yayınladığı bildiride hükümetin, 1990 yılında açılan bu merkezde o tarihten bu yana sorunlar yaşanan Malaga’daki CIE’yi kapatması istenmiştir.

Bu merkezler “hapishane değildir”. Ancak, yabancılar hukuku uzmanı Jose Luis Rodriguez’e göre merkezdeki koşulların birçok yönden hapishanedekilerle benzerlik gösterdiği onaylanmıştır. Bizim de gözlemlediğimiz gibi, kaynak kişilerimize göre bu hapishanelere benzemeyen bu merkezlerin durumu, daha taraflı ve yanlı olarak görülebilecek bilgi kaynaklarımız tarafından da onaylanmıştır. 2007’de bir Avrupa Parlamentosu Komisyonu göçmenlerin içinde bulunduğu fiziksel ve hijyenik koşulların son derece kötü olduğu sonucuna varmıştır.

Medicos del Mundo temsilcisi Herve Berteras raporunda “CIE’deki hijyen ve temizlik koşullarını” sert bir dille eleştirmiştir. Hatta bir itfaiyeci, Lorenzo Alvarez bile “merkezdeki yangın önleme sisteminde ciddi eksiklerin olduğunu söyleyerek uyarıda bulunmuştu”. Umarız ki hiç kimse, bu öğelerin ve gözlemlerin burada tekrar etme uğruna sunulmadığını düşünmesin. Bu tanıklıkları burada ifade edebilmemizin sebebi bu merkezleri ziyaret edebilen sayılı kişilerden gelmesidir. Merkezlere kimsenin girmesine izin verilmiyordu.

CIE’nin adı *Capucinedir* ve ilk kez 1990’da açılmıştır. 2001’de bir yıl süren onarımdan sonra yeniden açılmıştır. Anılan gazeteye göre, “bu yerlerin sayısı 74’ten 125’e çıkmıştır. Buna aileler için bir birim ve ikinci bir teras da dahildir. Ancak, koşulların pek fazla değişmediği görülmektedir. 2002’de konu ile ilgili kamuoyu savunucusu koşulların yetersizliğini öne sürerek yine suçlamada bulunmuş ve “hapishaneden daha kötü; aile ziyaretleri on dakikayla sınırlı, camlar örtülü, göçmenler gün ışığını dahi neredeyse hiç görmemekte” olarak tanımlamıştır.

15-20 Kasım arasında çok fazla eleştirilen bazı olaylar oldu. Bir aile merkezde enterne edildi fakat kız ile annesi babasının bulunduğu yerden farklı bir yerde tutuldu. Daha sonra kız ve annesi babadan ayrı olarak başka bir yere nakledildi. Aile Sierra Leone'nin Freetown bölgesinden geldiğini söylüyordu. Oysa geri gönderildikleri ÷lke Nijerya idi. Görünüşe bakılırsa, baba şu anda umutsuz bir çabayla Lagos'ta kızıyla eşini bulmaya çalışıyor (*Publico*, 28 Kasım 2008). Yukarıda açıklamaya çalıştığımız durumu anlamak için, konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalar yol gösterebilir (Villegas 1989; Laacher 2002; Courau 2007).

Eldeki bazı veriler bizi İspanya'da çocukları kabul eden merkezlerdeki problemi incelemeye yöneltti. 29 Kasım 2008 Çarşamba tarihli Tenerife'de yayımlanan *La Opinion* gazetesine göre, Lanzarote Adası'ndaki çeşitli göçmen dernekleri (*Asociacion Cultural Colectivo de Inmigrantes de Canarias*,¹ *Senegalese Association of Lanzarote*² ve *Sociocultural Association of Uruguayans in Lanzarote*³) politik organizasyonları protesto etmiştir. *Diputado del Comun, Defensor del Pueblo* (kamuoyu savunucusu) gibi siyasi kuruluşlar Lanzarote'da CAME'ye (*Centro de Acogida de Menores Extranjeros*)⁴ götürülerek kötü muamele gören çocuklar konusu. Görünüşe göre, çocuklar, domuz eti yemeği reddettikleri için başka bir şey verilmediğini ve aç bırakıldıklarını söyleyerek şikâyet etmişlerdir. Bazıları da, elleriyle yemek yemeğe alışkın oldukları için, elleriyle yemek yediklerinde, ya da yemeğe teşebbüs ettiklerinde ceza olarak kendilerine verilen yemeklerin hemen kaldırıldığını ifade ederek yakınmışlardır. Kanarya Adaları Göçmen Toplama Kültürel Derneği Başkanı Guelage Gano, yakın geçmişte bir çocuğun merkezde bulunan bir bakıcının kendisine kötü muamele ettiği konusunda şikâyetle bulunduğunu doğrulamıştır. Bakıcının

¹ Kanaryalı Göçmenlerin Kolektif Kültür Derneği.

² Lanzarote Senegal Derneği.

³ Lanzarote'daki Uruguaylıların Sosyo-Kültür Derneği.

⁴ Yabancı Azınlıklar Kabul Merkezi.

kendisine, "Merkeze geldiğinde kuralları biliyordun. Beğenmiyorsan, defol git, seni Magribli o... çocuğu!" dediğini söylemiştir. Bu durum, kırk bir günlük enterne döneminden sonraki değişimle çelişmektedir. Çünkü koşullar bu dönemden sonra başka ikamet merkezlerine gönderilince iyileşmektedir. Buralarda yönetim ve organizasyon Sivil Toplum Kuruluşları tarafından yürütüldüğünden gelen göçmenlere yiyecek ve yatak sağlamasının yanı sıra, dil dersleri ve mesleki eğitim olanakları da sağlanmaktadır. Bilgi sağlayıcılardan öğrenildiğine göre, yaşam kalitesindeki bu değişiklik, başka bir deyişle, neredeyse tipik bir hapishane yaşamından özgür, ikamet ettikleri yerlere rahatça girip çıkmalarına olanak tanınması, daha iyi yemek ve muamele görmeleri yaklaşık üç ay sürmekte ve ardından da bu insanlar ya tanıdıklarını söyledikleri birinin yanına ya da bir varsa bir akrabalarının yanına gönderilmektedir. Bu, hiç kuşkusuz "kurumsal bir ilişki ağı" oluşturmak için yapılan bir girişimdir.

İş Durumu

Bazen başarılı olunsa da, çoğunlukla iş bulma çabaları ya da barınma arayışları sonuçsuz kalmaktadır. Her durumda, üç ayın sonunda bu göçmenler, ceplerinde çalışma kâğıtları ve iş bulma umudu olmaksızın sokağa atılmaktadır. Çok iyi bilindiği gibi, üç yıl İspanya'da kaldıktan sonra bu insanların çalışma izni elde edebilmeleri için tek şansları birilerinin onlara iş teklif etmeleridir. Yasal belgelerinin olmaması ciddi sonuçlar doğurmaktadır çünkü eğer polisler onları sokakta durdururlarsa (ki bu sık sık olan bir şeydir), ilk sordukları kâğıtlarının olup olmadığıdır. Eğer yoksa, *Comisariaya* veya "polis merkezine" götürülmektedir ve genellikle 24 saat tutulmaktadırlar. Ardından da ellerine sınır dışı edildiklerine dair bir belge verilip gönderilmektedirler. Bu belgenin geçerlik süresi üç aydır ve herhangi bir nedenle polis tarafından sorulduğunda bu belgeyi göstererek kalmalarına izin verilmektedir. Üç ay geçtikten sonra bu belgenin geçerliği de dolmuş

olur. Bu durumda, göçmenler yeniden yakalanıp polis merkezine götürölür ve yeni bir belge verilir. Bir defasında göçmenlerden biri gülerek, polisler tarafından birkaç kez yakalanıp eline belge verildikten bir süre sonra belgenin bir çeşit çalışma izni yerine geçtiğini ve gösterildiğinde de polislerin ses çıkarmadığını söylemişti. Halen geçerli olan yasalar çerçevesinde yasal kâğıtlar olmadan iş bulmak mümkün değildir. Karibu'nun müdürü Peder Antonio bu durumu gayet güzel açıklıyor. 22 Nisan 2008'de yaptığım görüşmede şöyle demişti:

Bir yıl öncesine kadar kâğıtları olmayanlara neredeyse üç iş teklif ediyorlardı. Madrid'de M-30 projesinde beton döken işçilerin hepsi güney Sahra'dan geliyordu. Bugünlerde ise hiç iş yok. Kâğıtları olmayanlar için yapacak iki tür iş var: kadınlar için evlere temizlikçi olarak gitmek, ya da evlerde yaşlılara, çocuklara ya da yatalak veya sakat, yaralı insanlara bakmak; erkekler için ise inşaatlarda bekçilik yapmak. Bu tür işler de burada Çingeneler'in tekelinde ve bazen göçmenlere paralarını vermiyorlar.

Peder Antonio'nun sözleri, açıklık getirmeye ve derinleştirmeye çalışacağımız durumu son derece doğru teşhis ediyor. 2007 yılının sonbaharına kadar Madrid'de yaşayan siyah Afrikalıların inşaat sektöründe iş bulmada pek fazla güçlük çekmediklerini görüyoruz. Bu işçiler, ya bina inşaatlarında ya da otoyol, tünel ya da sokak inşaatı gibi kamuya ait işlerde genellikle beton kalıpcısı, yani *encofradores* olarak çalışıyorlardı. Bu terim kalıpları etrafını çevreleyen tahtaların yerleştirilmesini ve içine demir döşenmesini tanımlamak için kullanılıyor. Beton sertleştğinde, çok güçlü ve dirençli oluyor ve bu iş kolunda özellikle M-30 gibi otoyol yapımı ya da diğer inşaat tiplerinde çoğunlukla yukarıda sözünü ettiğimiz Siyah Afrikalı işçiler çalışıyordu. Göçmenlerin (Faslı, Ekvadorlu, vb...) yanı sıra bu işlerde İspanyol işçiler de bulunmasına rağmen, çoğunluk Sahra'nın güneyinden geliyordu ve hemen hemen hiçbirinin yasal kâğıtları yoktu ve bu inşaatların yanından geçen herkes çalışanların yabancı olduğunu görebiliyordu. "Çok iyi bilindiği üzere, inşaat sektöründe çalışan herkesin yasal kâğıt-

ların olması gerekir." Bu sorun da kolayca çözüldü: Ya yasal kâğıtları olan bir arkadaşlarından bu kâğıtları ödünç aldılar, ya da başkalarından alarak getirdiler. Ustabaşılar, taşeronlar genellikle bu göçmenlere kâğıtlarının olması gerektiği konusunda bildirimde bulundular, ama onlar için de bu kâğıtların olması ya da birilerinden ödünç alınması fark etmiyordu. "Kâğıtların üzerlerinde tuhaf isimler olsa da kimse farkı anlamazdı." İşçiler bunu farklı yorumluyordu. Yapılan görüşmelerde hep şunu söylemişlerdi: "İspanya'da kimse bir siyahı ötekenden ayırt edemez."

Belki de bu noktada biraz durup, bu sürecin nasıl işlediğine bakmamız iyi olacaktır. Göçmen işçilerin çoğu inşaatlarda nasıl iş bulduklarını anlattı. Ülkeye varır varmaz, bu işlerle ilgilenen kişiyi bulup ona iş istediklerini söylüyorlarmış. Böylece iş olup olmadığını öğrenmiş oluyorlardı. O zamanlar, yanıt çoğunlukla olumluydu ve işi veren kişi onlara kâğıtlarının olması gerektiğini söylüyormuş. Ama o kâğıtların göçmenin kendisine ya da bir başkasına ait olmasının onlar için fark etmeyeceğini belirtiyordu. Tabii bu durumda, işçi de kâğıtları ya birilerinden satın alma ya da ödünç alma yoluyla elde ediyor ve şantiyeye giderek işe başlıyordu. Bazı şantiyelerde ise işveren göçmenlere kâğıtlara nasıl elde edeceğini söylemiyordu. O zaman iş arayan göçmen, orada Siyah çalışanın olup olmadığını soruyordu. Normal olarak yanıt "evet"ti ve o da o kişiyle konuşarak işlerin nasıl yürüdüğü konusunda bilgi alıyor ve belki de konuştuğu kişi ya kâğıtlarını ona ödünç veriyor ya da satıyordu. Bu kadar ayrıntıya girmemizin nedeni bu sürecin nasıl mükemmel bir şekilde "kurumsallaştığını" göstermek ve gerçekten de işin maliyetini öğrenmenin zor olmadığını kanıtlamaktır.

İşçiler yukarıda açıklandığı gibi, kâğıtları edindikten sonra, Madrid'in merkezindeki bir müdürlüğe giderek "kayıt" olmaları gerekiyor. Çalışma izinlerinin bir fotokopisiyle oraya gidiyorlar ve genellikle de bu iş için kendileri değil bir başkasını gönderiyorlar. Bana bunu söylerken, göçmenler sürekli olarak İspanyol-

lar için bütün siyahların aynı olduğunu tekrar ediyorlardı. Gerekli işlemler tamamlandıktan sonra, işçi artık işine başlayabilir. Bu da genellikle beton kalıp dökme işidir. Maaşlar/ücretler aylık 1000-1200 Avro arasında değişir. Her durumda, her ne kadar bu para, kendi ülkelerinde kazandığı ücretin çok üzerinde olsa da, hiçbir şekilde kayıt altına alınmayan, sigortası ödenmeyen ve çalışma saatleri konusunda hiçbir sınırlama getirmeyen bir gelirdir. Bu işçiler çoğunlukla günde 10 saatten fazla çalışırlar ve herhangi bir fazla mesai de almazlar.

İnşaat şirketindeki herkes çalışma izinlerinin onların olmadığını bilirdi. Ama ne sigortası ödenen, ne de işsizlik sigortası olan bir iş için bu zaten bir sorun oluşturmazdı ve bu sorun gündeme dahi getirilmezdi. Aslında bir defasında, bütün kâğıtları tamam olan Mali'li bir işçi, sigortası ödenmediği için durumu protesto ederek şikâyetle bulununca hemen işten atılmış ve yerine de kâğıtları sahte olan (ya da sigorta ödeme zorunluluğu olmayan) bir işçi işe alınmıştı. Çalışma izninin gerektiği ve bu kâğıtların gerçek ya da sahte olduğu konusunda duyulan kayıtsızlık sadece Madrid'de değil, tüm İspanya'da yaygın bir durumdur. Murcia'daki göçmenlerle ilgili yapılan bir çalışmada, şehirdeki bir inşaatta çalışan bir işçiyle yapılan görüşmede, adam çalıştığı işyerinde on iki tane Juan Molina isminde işçi olduğunu söylemişti. Yukarıda sözünü ettiğimiz gayri resmi inşaat işi ile birazdan sözünü edeceğimiz taşeron olarak yapılan bekçilik işi arasında belirgin bir fark vardır. Birincisinin maaşı geçinmek için yeterlidir ve hatta göçmenlerin memleketlerine bir miktar para göndermelerine bile olanak sağlarken, ikinci kategorideki bekçilik işinde ise ücretler yoksulluk sınırındadır. 2006 ve 2007 yıllarında Madrid'deki inşaat sektöründe bol miktarda mevcut olan iş olanakları, belediye başkanın firavun-edasıyla planladığı kamu işleri projeleriyle ilgilidir. Bunların arasında tüm şehri içine alan tünel inşaatları önemli bir yer tutar; ama bunun özel bir yer tutmasının nedeni M-30 adı verilen çevreyolu (*Ring Road*) projesi olmasıdır; çünkü bu inşaat şehiriçi caddelerin yapımı adı altında gösterile-

rek Avrupa Birliği normları tarafından öngörülen çevresel etki araştırma zorunluluğundan kurtulmuştur. Gerçekten de, bu proje başladığında, şehrin çoğu yolun etrafında gelişmeye başlamıştı bile... İnşaatın ilk yılında 100 kadar yaya üst geçitlerin ve bariyerlerin olmamasından dolayı yolda karşıdan karşıya geçerken hayatını yitirdi. Tüm bu eklemeler çok sonra yapıldı. Bu ilk çevreyolu kentin etrafında 30 km²'lik bir alanı kapsar ve bir kısmı Manzaranes Nehri boyunca yer altından giderek güney kesimine uzanır.

Beton döken işçilerin çoğunluğu Siyah Afrikalılardı. Özellikle de inşaatın son aşamasında işin belediye seçimlerinden önce bitmesi gerektiği zamanlarda uzun vardiyaların yapıldığı dönemde bu işçilerden daha fazla yararlanıldı. Elde edilen istatistiklere göre 2006 yılında 100'e yakın işçinin inşaat alanında öldüğü, hatta sendikalardan birinin yaptığı açıklamaya göre de ölü sayısı 108'in üzerindedir (*El Pais*, 17 Eylül 2006).

M-30 yolu boyunca yapılan tünel inşaatı ya da Madrid otobanının yeraltına gömülmesi Boston'daki Büyük Kazı (*Big Dig*) adı verilen ve daha çok yeşil alan elde etme fikriyle yola çıkılan yer altı otoban projesini akıllara getiriyor. Madrid otobanı da aynı şekilde düşünülmüş bir projeydi. Her ne kadar benzerlikleri ve farklılıkları olsa da, örneğin yüksek maliyet gibi, M-30'u Boston'daki projeden ayıran en önemli ve dikkat çeken fark, Büyük Kazı sırasında dört işçi ve bir kadın sürücü ölmüştü. Kadın, arabasıyla tünelden geçerken üzerine düşen kalıp tahtaları yüzünden kaza geçirerek yaşamını kaybetmişti. M-30'da 2006 yılında meydana gelen 100 ölüm ile kıyaslandığında oldukça çarpıcı bir tezat ortaya çıkmaktadır.

Gece Bekçisi Olarak Çalışmak

Her hâlükârda, 2007 sonbaharından sonra Madrid'deki Kamu İşleri projeleri tamamen durdu. İspanyol inşaat sektöründeki büyük kriz büyük bir işsizliği de beraberinde getirdi. Bu koşullar al-

ında, çoğunlukla gayri resmi iş alanları gelişmeye başladı ve biz buna burada değineceğiz. Her ne kadar, işsizlik krizden önce de belki mevcut olmuş olsa da, krizle birlikte işsizlik daha da arttı. Burada gönderme yapmak istediğimiz konu, şantiyelerdeki gece ve hafta sonları tutulan bekçilik işleridir. Bundan amaç, yapı malzemelerinin gece çalınmasını, şantiye bölgesine çitleri keserek girilmesini önlemektir.

Bekçilik ya da koruma işi kısmen büyük şirketler tarafından, kısmen de inşaat şirketleriyle anlaşarak işi alan güvenlik firmaları tarafından yapılmakta. Bu şirketlerde çalışan işçiler de aslında gayri resmi olarak çalışırlar ama biz bu konuya burada değinmeyeceğiz.

Şantiyelerdeki koruma ve bekçilik işinin çoğu Çingenelerin kontrolündedir ve onlar da bu işte Siyah Afrikalıları taşeron olarak çalıştırır. yirmi bir işçiyle yapılan görüşmelerden edinilen bilgiye göre, kişi kendi iş koşullarını yeniden oluşturabiliyor. Bu da taşeron işidir. Çingeneler şantiyeyi koruma ihalesini alır ve bunu inşaatlarda iş aramaya gelen Afrikalılar'a ihale ederler. Afrikalılar gelir ve Çingenelere iş olup olmadığını sorarlar. Çingeneler de onların cep telefon numaralarını alıp giderler. Birkaç gün sonra, Afrikalıları telefon ederek gelip çalışabileceklerini söylerler. Başlangıçta günlük ortalama 20 avro gibi bir ücret üzerinde taraflar anlaşır. Bu da yaklaşık 600 avronun üzerinde bir maaşa denk gelen bir miktardır. Eğer şantiye faaliyette ise bekçi aylık 600 avro kazanır, ama şantiye faaliyette değilse, kazancı birkaç yüz avroyu geçmez. Her ne kadar, maaş çok düşük olsa da, soğuk kış şartlarında barınacak bir yer ve polis baskınlarından uzak bir sığınak sağlar.

Görüşme yapılan tüm Afrikalı işçiler bu konuda görüş birliği içindeydiler. Pratikte, işe başladıktan sonra maaşları asla 450 avronun üzerine çıkmaz. Aslında, şantiye şefleri bazen onlara bağış kabilinden (bunu kendileri diyor) 10-20 avro veriyorlar. Çingenelerin, Afrikalı işçilere neden az ücret ödendiği konusunda verdikleri yanıtlar ise, "Patron bize sadece 500 avro ödeme konusunda

talimat verdi," şeklindeydi. Afrikalılar hep bunun bir yalan olduğunu söylerler. Çingenelerin ayda en az 1400 avro kazandıklarını iddia ederler ve kendilerinin sürekli olarak aldatıldıklarını ifade ederler. Diğer yorumlar ise genellikle şantiyelerden malzeme ve makinaların kaybolduğu yönündedir. Afrikalılar bu ve benzeri olayların birkaç kez yaşandığını söylemişlerdir. Bunun nedeni de başka Çingenelerin gelip hırsızlık yapmasıdır. Ayrıca, Çingenelerin bu göçmen işçilere ödeme yapmadıkları, onları şantiyeden attıkları da sıkça konuşulmaktadır. Görüşmeler sırasında 6 işçi, iki hafta ya da bir aya yakın çalıştıktan sonra hiçbir şey ödenmediğinden yakırmışlardır. Yasal çalışma izinleri olmadığından, herhangi bir hak talebinde bulunmaları da olanaksızdır. Afrikalı kaçak işçilerin paralarının ya hiç ödenmemesi ya da emsallerinden daha az bir paraya çalıştırılmaları işin en ciddi ve en ağır yanıdır. Düşük ücreti haklı çıkarmak için şöyle söyleniyormuş: İnşaatlarda bekçilik yapmanız için size iş verdiğimizde aynı zamanda size en azından barınacak bir yer de sağlamış oluyor, hatta kendi yemeğinizi bile pişirip sıcak yemek yeme olanağına kavuşuyorsunuz. Afrikalılar bu görüşü kısmen de olsa kabul ediyorlar ve Madrid gibi bir yerde bir odanın kirasını ödeyecek maddi güçleri olmadığı için bu türden bir sömürünün kaçınılmaz olduğunu da ekliyorlar. Ya bu işi kabul edip sömürülecekler, ya da işsiz kalıp sokakta ya da bir parktaki bankta sabahlayacaklar.

Çingenelerin kendilerince yürüttükleri bu mantığın aynısını yerli vasıfsız işçi çalıştıran İspanyol patronlarda da görmek mümkün. Tabii bu kez yasa da onların yanında... İşçiler sadece maaş almakla kalmıyorlar onlara bir oda ve yemek de veriliyor, ama bunun için ya ekstra para ödeyecekler, ya da daha düşük ücretle çalışmaya razı olacaklar. Bunu bilgi kaynakları da doğruluyor. Çoğunlukla bir Afrikalı akşama doğru gelir ve barınacak bir yer ister. İlk başlarda istekleri karşılanır, ama kalma uzun süre devam ederse ve onların arkadaşları da değilse, günlük 5-6 avro ücret istenebilmektedir. Bundan dolayı birkaç önemli hususu

açıklığa kavuşturmak istiyoruz: Öncelikle ihale etme işinin üç seviyeli bir iş olduğu gerçeğini tam olarak anlayabiliriz: Taşeronluğun birinci koşulu Afrikalının başlangıçta bekçi çetesiyle çalışması ve ikinci olarak da barınacak ve yemek yapacak bir yer bulmasıdır.

Bu noktadan hareketle, taşeronluğun İspanyol inşaat sektöründe, hem resmi, hem de gayri resmi iş alanlarında oldukça yaygın bir durum olduğunu anlıyoruz. İkinci olarak bu sürecin işlediğı tüm resmi ve gayri resmi sektörlerde kalacak bir yerin olmasının hayati bir önemi olduğunu ve çoğu durumda da buna para ödenmesi gerektiğı gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Yapılan on beş görüşmede katılanların hepsi şantiyeyi korumak ve kollamak için geceleri Afrikalı aradıklarını söylemişlerdir. Bazen barınma için biraz para öderler, ama çoğunlukla kimse onlardan para almaz. Hemen her zaman orada kalırlar ve yemeklerini de orada yaparlar.

Çalışma saatleri oldukça uzundur. Normal olarak akşam 7'den sabah 7'ye veya akşam 7'den sabah 8'e kadar sürer. Gidiş yolculukları bütün gün sürer. Haftasonları Cuma günü bazen gece 2'de ama çoğunlukla akşam 7'de başlar ve tüm Cumartesini ve Pazar'ı (24 saat) içerde geçirdikten sonra Pazartesi sabahı saat 8'de şantiyeden ayrılırlar. Bu her ne kadar düzenli bir iş gibi görünse de, gerçekte öyle değildir. Hiç kimse aynı şantiyede üç aydan fazla bekçi olarak çalışmamıştır. Bazen bir yerden bir aylığına ayrılıp sonra tekrar aynı şantiyeye dönüp iş verildiğı de olmuştur.

Çingenelerin rolü Afrikalı bekçilere göz kulak olmak, hatta muhafızlık yapmaktır. Aslında işçilerin durumunu anlayabilmek için sorulacak önemli bir soru da gece uyuyabilme olasılıkları, ya da bütün gece uyanık kalmak zorunda olup olmadıklarıdır. Çoğunlukla birkaç saatlik bir uyku kaçamağı yaparlar; çünkü iki ya da üç saatte bir şantiyenin etrafını devriye gezmek zorundadırlar ve genellikle de birilerini bir şeyler çalarken yakalarlar. Bu da işlerini daha tehlikeli bir hale getirir. Ayrıca Çingeneler gecenin bir

yarısı denetim yapmaya gelirler ve işçileri eğer uyuyorsa uyandırır. Bu yüzden bazı geceler hemen hemen hiç uyuyamazlar. Bu gece karşılaşmaları genellikle oldukça gergin bir ortam yaratır. Uyurken yakalandıklarında göçmenler azarlanır ve aşağılanır (i...ne, o...çocuğu, kaytarıcı, vs. şeklinde). Dedikleri gibi: "Patronun Mercedes ya da BMW gibi iyi bir arabası var ve o gündüz eve gidip uyuyabilir, ama biz hep dışarıda ve uyanık olmak zorundayız."

Biri bir şey çalarken yakalandığında, onlar da hemen patronu çağırırlar, ama o çoğunlukla gelmez ve onlara polisi çağırmalarını söyler. Polisler gelene kadar da hırsızlar gitmiş olurlar. Bilgi kaynaklarına göre, polis onlara iyi davranmaktadır. Mali'li bir çocuk bir defasında polislerin Çingeneleri sevmediğini ve onların tembel ve hırsız olduklarını, "asıl bunlar çalışıyor ve bir de utanmadan kendilerine bekçi diyorlar," diye konuştuklarını duyduğunu söylemişti.

Her ne kadar bu yerlerde bekçilik yapmanın gerçekte bir iş olmadığı düşünülse de, gerek çalışma koşulları, gerekse uzun çalışma saatlerinden dolayı oldukça zor bir iştir.

Basında da yankı bulan bir olay bu sorunu anlamamız için yardım edebilir (*Publico* 28 Kasım 2008: 31). 10 Ocak 2008'de 23 yaşındaki Faslı Rachid Chertouf, Getafe'deki (Madrid) bir inşaatta bekçi olarak çalışıyordu. Gece hava çok soğuktu ve Rachid bir arkadaşının arabasına girdi ve ısınmak için bir tenekenin içinde odun yakmaya başladı. Böylece hem kendini ısıtacak, hem de araba girişte park edildiği için biri inşaata girerse görebilecekti. Ertesi sabah karbondioksit zehirlenmesine bağlı olarak arabada ölü bulundu. İnşaatin sahibi olan şirket ya da şirketler (*Acciona* ve *Fortraser*) olayı intihar diye örtbas etmeye çalıştılar. İş Müfettişliği ölümün nedeninin uygun almayan işyeri koşullarından kaynaklandığını belgeledi. İşçi Sendikası (*Comisinoes Obreras*) avukatı da davayı mahkemeye götürdü. Olaydan birinci derecedeki sorumlu inşaat şirketi oldukça büyük bir firmaydı (*Acciona Infrastructu-*

ras S.A.) ve bekçilerin uygun ısınma ve havalandırma koşullarında görev yapmaları için baraka yapmadığı ortaya çıktı. Aslında bu bir yasal zorunluluktur. İnşaatın “Güvenlik Planı”na göre, “işçilerin bekçilik ve koruma görevlerini yapabilmeleri için bir barınacağının ya da kulübelerinin olması gerekir.” Barınak Rachid’in ölümünden on gün sonra yapıldı ve şirket 40,985 avro tutarında para cezasına mahkum oldu. İş müfettişliği ayrıca Rachid’in ana şirkete (*Acciona*) değil, *Fortraser S. L*’ye çalıştığını tespit etti. Fortraser, *Acciona*’dan taşeron olarak bekçi alıyordu ve Rachid de onlardan biriydi. Bu şirket inşaatlara temizlik ve bakım hizmeti sunmak amacıyla kurulmuştu. İş müfettişliği şirketi “işçilere çok düşük ücret vermek ve özel sektörde hizmet veren şirketlerin uymakla yükümlü oldukları anlaşmaları ihlal etmekle” suçladı.

Bu örnek iki önemli hususu açıklıyor: birincisi, kontrat yetkilerinin ya da taşeron olarak iş verilmesinin kişilerin elinde bulunmasının ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığıdır. İşçinin elindeki tek şey bir cep telefonu numarasıdır ve bu da kolayca değiştirilebilir, ki genelde de öyle olmaktadır. İkincisi, elde edilen verilerden, işin sadece zor olmadığı, aynı zamanda işçinin sağlığıyla ilgili olarak ciddi sonuçlar doğurabileceğidir. Son olarak, konuyla ilgili trajik-komik bir deneyimi aktarmak istiyoruz. Görüşme yaptığımız Afrikalılardan birisi olayı duyduktan sonra gülmüş ve kendisinin böyle bir sorunu asla yaşamayacağını, kendisinin de çalıştığı yerde bir kulübesi olmadığını ve hava soğuk olduğunda inşaat kalaslarını açık havada yakarak ısındığını ve böylece zehirlenme(!) tehlikesinden kurtulduğunu söylemişti.

Yasadışılık ve Sömürü

Avrupa Devletleri kaçak göçmenliği doğal bir olaymış gibi gösterme eğilimindedir. AB dışındaki ülkelerin yerlileri bu ülkelerin sınırlarına, ya da kıyılarına vardıklarında doğal olarak yasadışı göçmen kabul edilmektedir. Fakat devletlerin kesin bir tavırla ülkelere giren bu kaçak göçmenleri yasal mülteci konumuna ge-

tirmek için gerekli düzenlemeleri yapmaları gerekir. Bu noktadan bakıldığında, Afrikalı göçmenlerin CIE merkezlerinde enterne edilmeleri, aşağı enlemlerden (Latin Amerika ve Avrupa) gelenlerin enterne edilmesinden daha önemlidir.

Bu enterne işlemi hapishaneye benzeyen ve çalışmada sözü edilen merkezlerde yapılmaktadır. Bir yanda, bu merkezlerde sadece göçmenlerin yasal bireylere dönüştürülmesi değil, aynı zamanda birbirlerinden ayrılarak tek bireyler haline getirilme işlemi de uygulanmaktadır. Buna en canlı örnek Sierra Leone’den gelen bir ailenin üyelerinin nasıl birbirlerinden ayrıldığı ile yukarıda verildi. Bu merkezlerde, bireyi akrabalarından ve diğerlerinden izole ederek insanlıktan çıkarılması, kimliğinin yok edilmesi şeklinde bir muamele mevcuttur. Göçmen enternesesi aynı zamanda göçmeni yasadışı hale getirmek; ve kişiyi tüm haklarından ve akrabalarından uzaklaştırmak için yapılan bir girişimdir. Bu ritüel, ellerine tutuşturulan sınır dışı etme kâğıtlarıyla da polis tarafından sürekli tekrarlanmaktadır.

Göçmenler bir kez kaderleriyle baş başa bırakıldıklarında ve sömürüye açık hale geldiklerinde, bu boşluğu yasadışı faaliyetler hemen doldurmaktadır. Devletin bu sömürünün sorumlusu olduğu açıkça görünmektedir. Ancak, Michael Samers’in (2005: 878-879) da özetlediği gibi, “...en azından Avrupa’da tutucu siyasi partiler çoğunlukla göçün nedeninin yasadışı iş olanakları olduğuna işaret ederler ve ironik anlamda ‘sömürü’ terimini kullanırlar.” Bundan amaç, daha sıkı göçmen anlaşmalarının gerekli olduğu politikasını savunmaktır. Bu durum gerçekten de ironiktir; çünkü çalışma koşullarını düzenlemek yerine, hiçbir şey yapmayıp kendi çalışanlarının sömürülmesine devletin kendisi neden olmaktadır. İspanya’da kaçak göçmenlerin, diğer bir deyişle yasadışı göçün ve ekonomideki, ya da gayri resmi sektörlerdeki gelişmenin aynı anda arttığını söylemek mümkün değildir. Biri diğerinin nedenidir diyemeyiz; çünkü hem yerli hem de göçmenlerin çalıştığı gayriresmi işler, büyük göçmen dalgası

gelmeden önce de vardı. Bununla, gelişmiş ve refah düzeyi yüksek ÷lkelerde gayrıresmi işlerin büyük bir bölümünün daha çok göçmenler tarafından yapıldığı şeklinde bir önerme de getirmiyoruz (Williams ve Windebank 1998).

Ancak, bununla beraber, hiç kimse, Guttman'nın (1977: 26) yasadışı iş "Hükümetin koyduğu kurallar ve sınırlamalar tarafından yaratılmıştır," şeklindeki belki de önemsiz sayılabilecek iddiasının altını çizmek istemez. Eğer kaçak çalışılan işleri; sosyal güvenlik, vergi ve işçi korumaya ilişkin iş kanunlarıyla ilgili olarak devlet tarafından örtbas edilen ya da göz yumulan faaliyetler olarak tanımlarsak (bkz: Portes, Castells ve Benton 1989), inşaatlarda gece bekçisi olarak çalışmak da açık ve net bir şekilde resmi/yasal sektöre aittir; çünkü burada bizim gönderme yaptığımız elle tutulur nitelikteki devlet yönetmelik ve yönergeleridir. Fakat bu faaliyetler daha önce de açıklandığı gibi, gayrıresmi faaliyetlerdir. Çünkü devlet, yönetmeliklere uyma konusunda zorlayıcı bir tavır sergilemez. Bunun en temel nedeni de iş hayatını koruma ve düzenlemeye ilişkin kanun ve kurallarla ilgili olarak serbest piyasa politikası (*laissez-faire*) izlemesidir. Gayrıresmi işlerde çalışma, yasaların ya da düzenleyici yönetmeliklerin olmamasından değil, yönetmelik ve kanunlara uyulmamasındandır.

Aslında devletin kaçak göçmenlerin varlığı ve ÷lkeye girişleriyle ilgili olarak çok sıkı bir denetim politikası izleyip, polis baskınları ve yakalananları sınır dışı etme gibi faaliyetlerde bulunmasıyla, öte yandan, bu işçiler çalışırken iş normlarına ya da kurallarına uyulup uyulmaması konusunda başını çevirmesi ve göz ardı etmesi ilginç bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu serbest piyasa tavrının var olduğu çeşitli şekillerde kanıtlanmıştır. Ekonomi çarkının en hızlı döndüğü dönemlerde devletin büyüme hızında frene basmamış; öte yandan kriz döneminde krizin etkilerini azaltıcı önlem almamış olması buna güzel bir örnektir. Siyasi analizin tam orta yerindeki sorun şudur: Devletler neden bir yandan bazı faaliyetlerle ilgili olarak belirli kriterlerin ya da kuralların uygulanması konusunda katı davranırken, bazılarında

daha hoş görülmesi ve serbest bir tavır sergilerler? Bilindiği gibi, iş koruma kanunu tarihine bakıldığında buna karşı çıkan iki farklı görüş her zaman mevcuttu (Fuchs 2005). Bir yanda koruyucu yasaların çıkmasının düşük üretime ve ekonomik büyümeye yol açacağını iddia eden bir grup vardı.

Fuchs'un da çok iyi ifade ettiği gibi, öte yanda, feministler koruyucu yasalara karşıydılar ve bu yasaların kendilerine zarar vereceğini, maaşlarının ve serbest piyasadaki çalışma perspektiflerinin düşeceğini söylüyorlardı. Fuchs şöyle diyordu: "koruyucu yasal düzenlemenin artan üretim ve ekonomik büyümeyle mükemmel bir uyum içinde çalıştığı kanıtlanmıştır... ve bu yüksek üretim ve maaşla da ilgilidir" (Fuchs 2005: 626). Fuchs'a göre, kadınların maaşları ya da tekstil endüstrisinde çalışan kadınların sayısı, koruma yasalarına bağlı olarak düşmemiştir. İş hayatını ya da göçmenliği düzenleyen kuralların ya da kanunların önemi kadar hangi kanun ve kuralların katı bir şekilde uygulanacağı, hangilerinin daha gevşek uygulanacağını da önemi vardır. Biz buna serbest piyasa (*laissez-faire*) tavır diyoruz. Aristide Zolberg, (2006), göçmenler için iki giriş kapısı olgusunu analiz etmiş ve ön kapının kapalıyken, arka kapının nasıl olup da açık bırakıldığını sormuştu. İspanya'daki durum bu şekilde de özetlenebilir. Afrikalılara karşı katı kuralları uygulanırken, diğer bir deyişle ön kapı sıkı sıkıya kapalıyken, Latin Amerikalılara karşı uygulanan *laissez-faire* politika, yani arka kapının yarı açık tutulması ilginçtir.

Yasadışı Çalışma Özellikleri

Tartışmalı makalesinde William Maloney (2004) "otuz yıllık araştırma sonucunda ne gayri resmi /yasadışı çalışmanın tanımında ne de nedenleri konusunda bir fikir birliğine varılamamış" olduğunun altını çizer.

Fakat Uluslararası İş Örgütü (ILO) kabul edilebilir bir işi yasal iş kurumları tarafından korunan ve gözetilen meslekler olarak tanımlar ve Dünya Bankası da iyi işleri çalışma ve işçi standartla-

rına saygı gösteren işler olarak tanımlamaktadır. Bu iki tanım akla yatkın görünmektedir ve elde edilen verilerle de ilintilidir. Yukarıda sözü edilen durumları anlamada çekilen güçlük şurada yatmaktadır: devlet işi öyle bir düzenlemiştir ki, herkes bu tanımın çok net bir şekilde yasal bir çerçevesi olduğunu söyleyebilir. Ama öte yandan temel haklardan yoksun bazı insanlar için de yasadışı/kaçak çalışma kaçınılmaz bir hale getirilmiştir. Onların yaşamlarını sürdürebilmeleri, karınlarını doyurabilmeleri için başka çıkar bir yol yoktur. Bu noktada, “hangi noktaya kadar hakların olmaması, ya da güvensiz çalışma durumunun katı bir siyasî ya da ekonomik bakış açısından yasal mı?” şeklinde bir soru sorulabilir. Kaçak göçmen oluşumuna izin vermek beraberinde düşük ücretli, korunmasız —en basit anlamda sağlık ve hijyen şartları bile sağlanmayan— kaçak işçiyi de getirir ve bu durum dolaylı olarak devlet tarafından yaratılır ve bundan kâr edenler de bu işçileri kullanarak onların emeği üzerinden para kazananlardır.

Fakat, devletin bu işte temel rol oynadığı görüşüne, kapitalizm içindeki iş organizasyonun kaçak/gayriresimi işin nedeni olduğunu söyleyerek karşı çıkılabilir.

Laissez-faire ekonominin Britanya’daki önde gelen isimlerinden Nassau Senior bütün kârın çalışmanın on ikinci saatinde yapıldığını ve çalışmaya bir saat fazladan eklendiğinde —ki bu on üçüncü saat demektir— işveren karını ikiye katlamaktadır. Bunun tersine olarak, on iki saatin altındaki bir çalışma günü girdilerde ve karda büyük bir kayıba yol açmaktadır. Fakat Andre Ure ve diğerleri endüstriyel kazaların küçük bir sorun olduğunu iddia etmiş ve bunun yerine fabrika sisteminin “medenileştirilmesi” üzerinde durmuştur.

Beklendiği gibi, Nassau Senior ve Andre Ure’nin koruyucu iş yasasına karşı çıkmalarına bu yasanın yürürlükte olmadığı ülkelerle rekabet etmek zorunda olan yatırımcılar ve işverenler den de büyük destek geldi. Bu yatırımcılara göre koruyucu iş yasalarının yürürlüğe girmesi sadece ekonomik kayıplara değil aynı

zamanda, çarpıcı bir biçimde, kendi çöküşleri de demek olacaktı. Sonuçta kadın ve çocuk işçiler için iş olanakları ortadan kalkacak ve hepsi yoksulluğa mahkum olacaklardı. Oysa ki, onlara yoksulluktan kurtulmayı vaat eden ve kadın ve çocuklara 'özgüven' öğreten ve nihayetinde artan bir mobilitayı kazandıracak olan endüstri işiydi.

Görüldüğü gibi, iş organizasyonun teorisyenleri, özellikle de en başarılı olanları, çalışma hayatının enformelleşmesinden yana bir tavır sergilemiştir. Eğer böyle ise, kadınların, çocukların ya da göçmenlerin sömürülmesi ve onların fakirleştirilmesi yasadışı/kaçak işlerden kaynaklanmamaktadır.

Nancy Green yasadışı çalışma konusunda yazdığı kitabında, şöyle belirtir:

ucuz iş arayışı sürekli vardır ve bu ister yerli işçi olsun, ister göçmen olsun, isterse kadın, erkek, çocuk olsun değişmez. Beceri, ev işi, 19. yüzyıl beden işçiliği ya da 20. yüzyılın sonunda ortaya çıkan moda kavram "esneklik"... bunların hepsi kategorilerdir ve kadınların ya da göçmenlerin işlerini nasıl seçtiğini, nasıl bir dikiş makinasının başında çalışmak istediğini açıklamada daha inandırıcı terimler (Green 1977: 187).

Green, bizim dikkatimizi işgücü arzının ince detaylarından endüstriyel talep konusuna yoğunlaştırmamız için zorluyor. Daha doğrusu, dikkatimizi sözüm ona etnik kadın ya da göçmen işçilerden aşırı rekabetçi endüstrinin talep ettiği işgücü arzına çekmeye çalışıyor. Giysi endüstrisine yönelik olarak Green'in söylediklerini genellersek ve bunu kapitalist girişimde iş organizasyonuna uygularsak, bunun da aşırı rekabet temelli olduğunu ve bu sayede ucuz iş gücü arayışının organizasyonun kendi içinde ortaya çıkan bir gerçeği yansıttığı düşünülebilir. Bunun için, gayri-resmi ya da yasadışı çalışma tüm kapitalist organizasyonlarda her zaman vardır ve bu da, hiç kuşkusuz devlet tarafından korunmaktadır. Bu çalışmada, iş gücünü ucuza getirmek için ırk

unsurunun bir araç olarak kullanıldığını gördük ve tüm bulgular bizi bu noktaya getirdi.

Çeviri: Mahir Sangül

Kaynakça

- Bendix, Reinhard. 1974. *Work and Authority in Industry: Ideologies and Management in the Course of Industrialization*. Berkeley: University of California.
- Courau, Henri. 2007. *Ethnologie de la Forme-Camp de Sangatte*. Paris: Editions des Archives Contemporaines.
- Fuchs, Frieda. 2005. "The Effects of Protective Labor Legislation on Women's Wages and Welfare: Lessons from Britain and France". *Politics and Society* (33/4): 595-636.
- Green, Nancy. 1977. *Ready-to-wear and Ready-to-work: A Century of Industry and Immigrants in Paris and New York*. Durham: Duke University Press.
- Guttmann, Peter M. 1977. "The Subterranean Economy." *Financial Analysts Journal* (34/26): 26-27+34.
- Laacher, Smaïn. 2002. *Après Sangatte...: Nouvelles immigrations nouveaux enjeux*. Paris: La Dispute.
- Maloney, William. 2004. "Informality Revisited". *World Development* (32/7): 1159-1178.
- Portes, Alessandro, Manuel Castells ve Lauren A. Benton. 1989. *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Samers, Michael. 2005. "The Myopia of "Diverse Economies" or a Critique of the "Informal Economy." *Antipode* (37/5): 875-886.
- Villegas, Jean-Claude. 1989. *Plages d'exil. Les camps de réfugiés espagnols en France 1939-40*. Paris: Centre Universitaire de Nanterre.
- Williams, Colin C ve Janice Windebank. 1998. *Informal Employment in the Advanced Economies: Implications for Work and Welfare*. Londra: Routledge.
- Zolberg, Aristide. 2006. *A Nation by Design: Immigration Policy in the Fashioning of America*. New York: Russell Sage Books at Harvard University Press.

Gazeteler

- Público. 28 Kasım, 2008: 31.
- El País. 17 Eylül, 2006
- La Opinión. 26 Kasım, 2008.

11

“VAHŞİ ÖTE”Yİ İNŞA ETMEK: ANTROPOLOJİ VE ÖTESİNDE ÇATIŞMA KURAMI VE PRATIĞI

Nikolas Kosmatopoulos*

Bu makalede merkezi konumu ve jeopolitik güncelliğine karşın, antropoloji içerisinde ender olarak tartışılan bir konuya, yani çatışma kuramı ve (çözüm) pratiği alanına ve antropologların bu alana katılımlarına değineceğim. Bu uzman bilgi ve müdahale alanı, barış inşaatı üzerine küresel ölçekli uzman bir söylem olarak da adlandırılabilir. Bu söylemin toplumsal imgelemde tedricen kesinlik statüsü kazanmakla kalmadığını, Soğuk Savaş sonrası dünyanın toplumsal-siyasal aslî yönlerini birçok bakımdan inşaa edip “çerçevelendirdiğinden” (Mitchell 1991), onunla diyalektik bir ilişki sürdürdüğünü iddia ediyorum.

Çatışma üzerine bu yaygın (ve pahalı) söylem, yakın zaman önce Batılı akademik yapılarda —örneğin “çatışma analizi ve çözümü” (örneğin, George Mason Doğu Mennonite Üniversitesi—

*Dr. Columbia Global Center-Paris, Fransa’da doktora sonrası araştırmacı.

ABD), ya da “barış araştırmaları” bölümlerinde (Bradford, Birleşik Krallık), meslekî eğitim programları ve yaz atölyelerinde, yakın zaman önce de UNDP* Ekonomik Forum ya da Dünya Bankası gibi küresel yönetim ajanslarında ve son olarak da uzman Sivil Toplum Kuruluşlarında, FBO'larda (*Faith-Based-Organizations*/İman Temelli Örgütler), P/CRO'larda (*Peace/Conflict-Resolution Organizations*/Barış-Çatışma Çözümleme Örgütleri (bkz. Gidron ve ark. 2002) büyük ölçüde kurumsallaştırıldı. Küresel düşünce kuruluşları ve hiper-devingen danışmanlar da önemli aktörleri arasında yer alıyor. Toplumsal dünyanın özgül bir algılayış tarzı olarak çatışma/uzlaşma söylemi, bir yanda Küresel Güney/Kuzey'deki çatışmalı jeopolitik bölgeler hakkında bir yığın dramatik rapor ve gösterge, öte yanda da esas olarak Batı'nın öteki üzerindeki ritüelleşmiş uzlaşma pratikleri aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Uygunluk ve evrenselliği o denli güçlü gözükmemektedir ki, (sömürge-sonrası) dünyanın yeni siyasal anatomisi olarak nitelenebilir.

Dahası, bu profesyonelleşmiş eylem ve uzman düşünce alanını küresel bölgeleri (yeniden) örgütlenme ve düzen(siz)leştirme somut bir tarzı olarak kavramlaştırmanın yanı sıra, zihinsel haritaların dağıtılmasının örüntülü süzgeci olarak da kavramlaştırmak anlamlı olacaktır; yani Foucaultcu terimlerle, bir disiplin olarak. Foucault için disiplin, zorunlu olarak bir konu üzerindeki bütün hakiki ya da bilimsel önermelerin toplamı değildir. Daha çok, bazı kuralları izleyen kimi “hakikatler”in açığa çıkartılırken, başkalarının çıkmayacağı tikel bir söylemsel çerçeveyi oluşturur (Foucault 1991). Bu damarda, çatışma kuramcıları ve barış pratisyenleri salt küresel barış ve karşılıklı anlayışın hizmetindeki aktörler değildir. Daha çok, “bir toplumsal farklılıklar ve kültürel ayırmalar diyalektiği” (Comaroff ve Comaroff 1997: 28)

* United Nations Development Projects/Birleşmiş Milletler Gelişme Projeleri.

aracılığıyla eklemlenen somut bir normatif düzenin üretimi sürecinin aslı öncüleri halini almaktadırlar.

Böylesi bir "yerleşik siyasal kozmoloji"yi (Fabian 1993: 159'dan aktaran Ferguson 1997:154) inşaa ederken çatışma/ uzlaşma söylemi, küresel yayımlı bir başka güçlü söylemsel araçla çarpıcı benzerlikler taşımaktadır: Kalkınma üzerine olandan söz ediyorum (Escobar 1995, Ferguson 1990). Küreselleşmiş söylemler, değişmez biçimde, yerel, tikel ve gündelik olanın (de Certeau 1984, Comaroff ve Comaroff 1997) öğrencilerine büyük ampirik ve epistemolojik meydan okumalarda bulunmaktadır. Dolayısıyla, antropolojinin eleştirel öncül ve vaatleri altındaki bir araştırma gündemi oluşturulmalıdır. Bu girişimin amacı, eski "az gelişmiş Üçüncü Dünya"yı, nihai olarak çatışma, şiddet ve kargaşanın hüküm sürdüğü yepyeni bir "Vahşi Öte" versiyonu olarak yeniden dizilime tabi tutan bu yeni iktidar-bilgi rabitasını anlamaktır.¹ Bu makalenin iddiası, disiplin içerisindeki bir iç tartışmaya katkıda bulunarak bu yeni uzman bilgi Eldorado'sunda antropolojinin —ve dahası— antropologların konumu üzerine düşündürmektir.

İkiliklerin Dayanılmaz Hafifliği ve "Kültür"ün Kullanımı

Kalkınma söyleminin antropolojik eleştirisi son yirmi beş yıldır bir hayli yüksek sesle dillendirildi. Neo-Marksistler ve sömürge sonrası antropologlar bu söylemin kavramsal temellerine veciz bir biçimde saldırıp, bütünsel küresel bölgeleri "azgelişmiş" olarak kurgulamanın kuramsal ve maddi zararlarının altını çizdiler

¹ Yeni barış/çatışma yönetimi öğretisi eski kalkınmacı doktrine ilişkin değildir. Tersine, her iki kavram karşılıklı olarak birbirlerini bilgilendirir: "Barış olmazsa kalkınma olamaz ve demokrasi olamaz. Kalkınma olmazsa demokrasinin temelleri eksik kalır ve toplumlar çatışma içine düşer". (Boutros-Ghali 1993'den aktaran Bertram 1993).

(Escobar 1988). Arturo Escobar “kalkındırılacak” nesneleri planlama ve ölçme gibi bazı pratikler aracılığıyla yöneten özgül kùltürel ve toplumsal ilişkileri titizlikle tahlil etmiştir. Dahası, kalkınma antropologlarının kalkınma söyleminin meşrulaştırılması ve inşaa(sın(a yardımların)daki etkin rolüne yönelik eleştirisi, yol açıcıydı (Escobar 1991) ve birkaç istisna (Little ve Painter 1995) dışında, disiplin içerisinde büyük bir hoşnutlukla karşılandı. Yine de, pek çok antropolog için antropolojinin kalkınmayla daha da yakın ilişkisi belirgindir. James Ferguson’a göre akademik antropolojinin disiplinler temelleri, “kötücül ikizi” kalkınma antropolojisinin günahları için asli bir değer taşımaktadır:

“Biz” ile “onlar”, “Batı” ile “ötesi” arasında belirli bir zıtlık bir akademik disiplin olarak antropolojinin kuruluşunu bilgilendirmeyi sürdürdükçe, bu saygıdeğer ikili zıtlık üzerinde çatallaşmış kalkınma kavramı özel bir vurguyu sürdürmek durumundadır (Ferguson 1997: 169).

Dahası, antropolojideki, “Batı” ile “ötesi” arasındaki bu içkin zıtlık her zaman kalkınma ya da çatışma antropolojisi gibi arakonumdaki araçları üretmeyi sürdürecektir.

Ne var ki, çağdaş çatışma söylemi üzerine aynı ölçüde eleştirel bir antropolojik perpektifin, hemen hemen mevcut olmayışı şaşırtıcıdır (Zittelman 2001). Ancak, pek çok antropolog kuramsal ve ampirik olarak bu yeni Pandora kutusuyla baş etmeye girişiyor. Yine de, çoğu vak’ada bu girişim iki sözcükle özetlenebilecek düzeltici bir çabanın ötesine geçmemektedir: “Kùltür önemlidir” (Avruch ve Black 1991, 1998). Başkaları ise, kùltürelci yaklaşımlara bir karşı-ağırlık olarak daha “gömülü” bir *Konflikttheorie*’yi (çatışma kuramı) öne sürüyorlar (Elwert 2004). Yine de, öyle gözüküyor ki, kuramsal tartışmaların epik düzleminin ötesinde, çatışma söyleminin dünyevi yapıntılarının dokunulmazlığı sürmekte. Çatışma söylemi üzerine eleştirel antropolojik incelemelerin belirgin yokluğuna yönelik olarak değerlendirilmesi gereken bir soru, antropolojinin “kùltür” konusundaki evrensel kabul gö-

ren uzmanlığının — Ferguson'un ileri sürebileceği üzere — salt bir kuramsal miras ve bir disipliner gelenek değil de, yeni profesyonel alandaki uygulamalı antropoloji savunucularının erişim ve başarısı için sosyolojik bir anahtar olup olmadığıdır. Erişim amentüsü, "antropologlar", demektir, "yerel kültür" ve onun anlaşmazlıkları çeşitli çözümleyiş tarzları konusundaki uzmanlardır.

İlginç bir biçimde, "çatışma antropologları", meşruluk kazanma mücadelelerinde, bir başka çeşit araçlarla ittifaka girer gözükmektedirler: "içeriden uzmanlar" olarak alana girmeye çalışan ve çatışma incelemelerine etnik-merkezci yaklaşımların rahatsız edici gölgesini hisseden, çoğu Batı'da eğitim görmüş, "yerli" (genellikle) siyaset bilimciler (Salem 1993, Abu-Nimer 1996). Böylelikle, yerel, "köklü" uzmanlarla küresel, "kozmpolit" antropologlar, kaba evrenselcilik ve etnik-merkezcilik karşısında kültürü salt çatışmaların patlak verip çözüme kavuşturulmasının yerel tarzlarını anlamamanın çerçevesi olarak ele almakla kalmazlar: Çoğu için kültür yapmasını bilmek, planlanmış düzensizlikler ve düzen sağlama projelerinden oluşan yepyeni, dinamik bir dünyaya katılmak anlamına gelmektedir. İlki El Kaide, El Şebab (Somali'de) ya da Tamil Kaplanları gibi egzotik isimler taşıyan militan gruplarca tutuşturulurken, ikincisi BMÖ, IPA (*International Peace Academy*/Uluslararası Barış Akademisi) ve USIP (*United States Institute of Peace*/ABD Barış Enstitüsü) gibi kurumların barış sevdalısı bağışları tarafından desteklenir şekilde tasarlanmaktadır.²

² Bu türden görünürde aşırı ölçüde zıt gündemlere sahip kurumların kıskırtıcı paralel listeleri, çatışma çözümü alanındaki kısaltma takıntılarının kaynaklanmaktadır. Bir başvuru kitabında (*Contemporary Conflict Resolution*, Ramsbotham et al 2005) kısaltmalar listesinde, yerel sorun odakları ve uluslararası sorun-çözümleyicileri olmak üzere iki ana gruba ayrılabilcek kabaca en az 300 kuruluş sıralanmaktadır.

“Tarihin Sonu”ndan Sonra: Yeni Dünya Düzen(sizliğ)inde Çatışma Çözümü

Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle birlikte Soğuk Savaş’ın sona ermesi, yalnızca doğrudan devletin sosyalist ya da Sovyet yönetimi altındaki bölgelerini değil, aynı zamanda dünyanın diğerk bölgelerini de etkileyen küresel ölçekli bir jeopolitik yeniden yapılanıdırırmaya işaret ediyordu. Bu büyük değişime, Soğuk Savaş sonrasında toplum bilimlerinin siyasal ve kurumsal manzarasını yeniden dizilime tabi tutan yeni bir toplum mühendisliği dalgası eşlik etti.

1993’te *Conflict after the Cold War* (Soğuk Savaş Sonrası Çatışma) (Betts 1993) başlıklı, yeni durumu değerlendirmek ve yeni meydan okumalara karşılık verme açısından son derece ufuk açıcı bir derleme yayımlandı. Kitapta yeni çağın en ünlü iki siyasal düşünürünün, Francis Fukuyama ve Samuel Huntington’ın makaleleri yer almaktaydı. İlki (1988’de, Sovyetler Birliği’nin nihai çöküşünün eşliğinde öngörölen) “tarihin sonu”nun yanı sıra, Marx edasındaki hayaletler karşısında Weber’in nihai zaferini kutlarken, ikincisi savaşıa yatkınlığıyla “insan doğasının irrasyonelite ve zaafıları”nı vurgulayarak “sonculuk yanılgılarına” karşı uyarılarda bulunmaktaydı. Birkaç yıl sonra, Huntington uyarılarının doğasını “medeniyetler çatışması” statüsüne yükseltti; bir polemik alanı olarak dahi, çağdaş çatışma incelemeleri içinde oldukça etkili olan bir tezdır bu. Fukuyama’nın “gelecek can sıkıntısı yüzyılları”na ilişkin ikinci öngörüsü ise, yalnızca birkaç yıl sonra, Yugoslavya, Ruanda ve diğerk savaşların alimleri “Küresel kaos”u haber vermeye itmesiyle birlikte dramatik bir biçimde geri çekildi (Crocker ve ark. 1996). Burada, Robert Kaplan’ın, Başkan Clinton’un tüm ABD elçiliklerine zorunlu okuma olarak gönderildiği öne sürölen, 1994 tarihli, hayli etkili *Atlantic*

Monthly'de yayımlanan makalesi "The Coming Anarchy" (sonradan kitaba dönüştürülecek olan) de zikredilmelidir.³

Birçok çatışma çözüm merkezi, barış programları vb. bu çalkantılı toplumsal-siyasal manzara terimleri çerçevesinde, Soğuk Savaş'ın ardından tasarlanıp yürürlüğe sokuldu. Bu fikir ve kurumların çoğu, Soğuk Savaş'ın ürünü olarak zaten mevcuttu. Bu eski fikir ve pratikler, ilginç bir tarzda kurumsal kapsamlarını küresel ölçeğe yayıyordu. Batı'dan kaynaklanıp (ABD, AB ve tarafsızlık imgesi yaratan Kanada, İsveç, İsviçre ve Norveç gibi "korunaklı" [niche] ülkeler) öteye, yani eski SSCB, Güneydoğu Asya, Afrika ve Ortadoğu'ya doğru genişliyordu. Rusya'da, düşünce kuruluşlarıyla STK'lar arasındaki, eski Sovyet generalleriyle emekli ABD'li diplomatların örgütlediği iki taraflı projeler ortalığı kapladığında, bir dizi çatışma inceleme kurumu, konferans ve girişim de yerden mantar biter gibi türedi. Bu vakada öne sürülebilecek olası bir hipotez, bu düşünce kuruluşlarının küresel ya da bölgesel arenada herhangi bir somut jeopolitik rol oynayabileceğini reddederek onları toplumsal devingenlik, hatta bizatihî uzmanlık evreninde sürdürülebilirlik araçları olarak değerlendirmek olacaktır. Buna karşılık, Rusya'da çatışma inceleme kurumlarının ortaya çıkışı ve ABD'li banşçı düşünce kuruluşlarıyla sıkı fıkı ilişkileri, aynı zamanda Soğuk Savaş'a değgin siyasal-akademik-askeri yapıların yıkımı bağlamında da anlaşılmalıdır. Onun sona ermesiyle, ABD'de yığınla "Sovyetolog" ve SSCB'de yığınla "Amerikanolojist" işsiz kaldı; ve her Sovyetolog Condoleeza Rice gibi Dışişleri Bakanı olma şansına sahip olmadığına göre, profesyonel alanı yeniden yapılandırma gereksinimi Soğuk Savaş'tan kalma pek çok siyasal ve askeri uzman için yakıcı bir hale gelmekteydi.

³ Ayrıca bkz. Wageningen Üniversitesi'nden profesör Paul Richards'ın tepkisi, Fighting for the Rainforest (RUF ve Sierra Leone savaşı üzerine – Kaplan'ın hepimizi bekleyen, "kaos" ve "irrasyonel" şiddet yüklü "vahşi" yerlerinden biri).

Ortadoğu'da, 1991 Madrid Konferansı ve onu izleyen 1993 Oslo Anlaşması, yeni çatışma çözümleme disiplininin, aynı zamanda İsrail-Filistin tarihının karmaşık izlekleri konusunda pek az bilgiye sahip olan (Khalidi 2005) en tutkulu destekçileri arasında (hemen tümüyle Batı'da) çılgın bir coşkuya yol açacaktı. Oslo müzakereleri uluslararası çatışmalarda başarılı çatışma çözümü örnek vakası olarak sunulmaktaydı. Çelişkili bir biçimde, 2000'de El Aksa İntifadası'nın patlak vermesiyle birlikte barış görüşmelerinin çökmesi, dünya sorunlarında bu yeni kuram ve eylem alanına olan güçlü inancı sarsmadı.

Stratejik ilişkisizliği ya da sıkça tekrarladığı hesap hatalarına karşın, çatışma kuram ve praksi, 1990'ların ortalarına gelindiğinde, her biri kendini "vahşi öte"yi yatıştırmaya adanmış diplomasi, akademi, STK'lar, devlet aktörleri ve özel danışmanlar gibi çeşitli alanlara bitişik, kurumsallaşmış bir uzman bilgi mikro-endüstrisi haline gelmişti. Bu gelişmenin pek çok sonucundan biri, bu büyük dönüşümü sağlamak için gerek görülen uzmanlık türlerinin sahipleri için fon ve kurumsal pozisyonlardaki bollaşmaydı. Akademik bilgi dünyası bu durumdan etkilenmezlik edemezdi. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu yeni düzen(sizlik)in etkilerini hisseden ilk disiplin, Uluslararası İlişkiler oldu ve soğuk savaş sonrası inisiyatiflere yanıt olarak disiplinlerarası çatışma çözümü incelemeleri alt-alanı hızla ortaya çıktı. Bundan sonraki başlık altında bu sözde disiplinlerarasılığın kimi veçheleri üzerinde duracağım.

İşlevselciliğin Altın Çağında Çatışma İncelemeleri: Başarısız Devletler ve Başarısız Benlikler

Katı disiplinler sınırlar dünyasında başarılı bir disiplinlerarası bir akademik alan yaratabilme çabası mükemmel, ama artan parçalanma kötü yazgılı girişimlere yol açabileceğinden, aynı zamanda

genellikle riskli bir görevdir.⁴ Bu yeni alanın ilk bilicileri 1957'de *Journal of Conflict Resolution*'u (JCR 1957) yayımlamaya başladıklarında bunun farkında gözüküyorlardı. Dergi, iki süper güç arasındaki tırmanan, nükleer temelli büyük rekabetin orta yerinde, bir yanda kimi siyasal teşviklerin güdülediği bilimselliği karşılamak, bir yanda da davranış bilimlerindeki başlıca kuramları öncül kabul etmek üzere yayımlanmaya başlamıştı. O zamanlar, sosyal psikologlar, siyaset bilimcilerin şiddetle boykot ettiği bu çabanın gerisindeki esas sübaplardı. Soğuk Savaş'ın ardından, iki eleştirel ama sempatizan yorumcu, tamamlayıcı bir çatışma kuramı geliştirebilme vaatlerinin karşılıksız kaldığını kaydetmekteydi. Bu Sisifos' (*Sisyphus*) görevini yerine getirebilmek için çeşitli yaklaşımları bir araya getirecek yerde, derginin tarih yazımı özellikle oyun kuramcıları ve sosyal psikologlarla giriştiği dalaşları açığa çıkartmaktadır (Harty ve Modell 1991).

Bununla birlikte, bazı antropologlar 1961'de beşinci cildini "antropoloji ve çatışma incelemesi"ne ayıran (LeVine 1961) bu yeni girişimi selamlamaktan geri durmadı. Chicago Üniversitesi'nden "İnsan Gelişmesi Komitesi" üyesi bir antropologun kalem aldığı başyazı, antropologun çeşitli kültürel ortamlarda çatışma incelemedeki yetkinliğiyle övünüyordu. Başyazının son cümlesini aktarıyorum:

Bu giriş ve sayının sonundaki öneri daha sistemli kültürlerarası çatışma araştırmalarının yürütülmesi umuduyla bu buluşmanın

⁴ Sahlins "disiplinler içerisindeki 'tedrici kesitlenme —ya da daha iyi bir ifadeyle parçalanma— eğilimini' akademik kapitalizm olarak tanımladığı şeyin süpermarket mantığına bağlıyor. Başka şeylerin yanı sıra, kâr peşinde koşma aşırı uzmanlaşmaya yol açmıştır; ne var ki dar alt-alanların sorunları kısa sürede tükendiğinden sonuç, genellikle "hüsran" olmaktadır (Sahlins 2008).

⁵ Yunan mitolojisinde, yeralında, sonsuza kadar iri bir kayayı bir tepenin en yüksek noktasına doğru yuvarlamaya mahkûm edilmiş bir kral (ç.n.).

[çatışma incelemeleri] geleceğine seslenmektedir (La Vine 1961:15).

Girişin kaleme alındığı entelektüel ve siyasal bağlamı atlanmamakla birlikte, antropolojinin gelişen “çatışma kuramı”na ana katkısı olarak bir kez daha kùltürü incelemeyi öne sürdüğü gözden kaçırılmamalıdır. Disiplinlerarası bir biçimde elle tutulur hale gelebilmek için, çatışma antropolojisi antropolojinin ünlü uzmanlık alanı olarak “kùltür” ve “ötekilik”i vurgulamaktaydı. Ancak aynı zamanda, ilginç bir odak kayması da gerçekleşiyordu, çünkü —aynı başyazıya göre— antropoloji bu yeni alana, Afrika ve Asya’da çatışma üzerine incelemelerde bulunmuş Max Gluckman ve V.W. Tumer gibi Manchester’lı antropologların tavsiye mektupları sayesinde kabule değer bulunmaktaydı. Ancak, Gluckman’ın, tarih, değişim ve devingenliğin ana sütunlarını oluşturduğu kuramının dinamik yönü, büyük ölçüde görmezden gelinmiş, ihmal edilmiş ve nihayet kùltürel görecilik olarak yeniden tanımlanmıştı.

Cömert karşılanmaya rağmen genç disiplinlerarası disiplin, kapsamlı bir çatışma kuramı ya da derinlemesine bağlamsal normatif önermeler (Harty ve Modell 1991) sunmayı beceremediği için, bir disiplin oluşturma yönündeki benzer çabalardan (Sahlins 2008) daha iyi bir yazgıya sahip olamazdı. Zamanla işlevselciliğe yakın yaklaşımların ve “rasyonel seçim” kuramının etkisi altına girdi. İkincisi oyun kuramında temrinleri desteklerken, ilki çatışmanın tüm verili bağlam ve ölçeklerdeki örtüşen doğası üzerinde düşünmeye çağrılan psikologlar, siyaset bilimciler ve sosyologlar için verimli bir kuramsal temel sunmaktaydı. Toplumsal dünyayı işlevselciliği süzgeçleri aracılığıyla anlamaya çalışmak, onu esas olarak çeşitli, ayrı ama etkileşim halindeki kendiliklerden oluşmuş olarak kavrama yolunda inatçı bir eğilim anlamına gelmekteydi. Bu sınırlı kendilikler psikologlar için bireyler, sosyologlar için toplumsal gruplar ya da sınıflar, siyaset bilimciler için egemen devletler olabilirken, işlevselci perspektifin

ortak paydası disiplinler sınırlar ve ayrı ampirik araçların ötesinde diyaloga çağırıyordu. Böylelikle "çatışma" eğretilmesi sistemli toplumsal dizilim fikrinin her şeyi içeren organizma ya da kişi ile kaynaşmasını kolaylaştırmaktaydı (bkz. Manjikian 2008).

Uluslararası sistemde "başarısız devletler"e ilişkin siyasal kuramlar zamanla toplum içerisindeki "başarısız benlikler"e ilişkin toplumsal-psikolojik kuramlarla bağdaştırıldı. Her yerde hazır ve nazır ve epidemiyolojik bir toplumsal görüngü olarak çatışmanın bağdaşabilirliği ve evrenselliğine ilişkin algılar büyük kuramlaştırmaya yetecek kertede bir kütleyi yığabilmiş olmasa da, Soğuk Savaş sonrası dönemde nicelleştirilme ve teknikleştirilmesinin yolunu oluşturdu.

Antropoloji ve Çatışma Karşılaşması

İdeolojik bakımdan serüvenli '60'lı ve '70'li yılların ardından, çatışma konusundaki akademik söylem, yukarıda betimlenen Soğuk Savaş sonrası dönemin yeniden yapılanma süreçlerinden geçti; dolayısıyla günümüzün taahhütleri büyük ölçüde büyük kuramsal deneyleri terk etmiştir. Bunun yerine, her düzlemde ve pek çok gerçek dünya bağlamında çatışma çözümlemelerin pratik tekniklerini bulma, uygulama ve yayma üzerinde odaklaşmaktadır (Harty ve Modell 1991). Arabuluculuk ve müzakere, pratik hareketlerin amiral gemileri haline gelmiştir (Wall ve Lynn 1993), avukatların ve diğer davacıların müzakereleri taklit ederek ve hemen her toplumsal bağlamda onların nasıl dayatılacağını anlatan el kitapları çıkartarak uzmanlık iddialarında bulunduğu bir alandır bu (Fischer ve ark. 1981).

Kendini "anlaşmazlıkların müzakeresinde evrensel uygulanabilirliği olan bir yöntem" ilan eden *Getting to Yes* (Evet'e Ulaşmak) çatışma çözümleme alanının pek çok uygulayıcısı nezdinde

Kùltal Kitap statüsü kazanıyor.⁵ Kitabın girişinde bize, “ailelerin, komşuların, çiftlerin, çalışanların, patronların, iş adamlarının, tüketicilerin, satıcıların, avukatların ve ulusların savaş ilan etmeden “evet”e nasıl ulaşacakları konusunda her gün aynı ikilemi yaşadıkları” söyleniyor. Bunun gibi cümleler, antropoloji gibi bağlama duyarlı bir toplum biliminde bir provokasyon değilse, bir tabuyu oluşturur: “Evrensel danışmanların rutin olduğu sosyoloji ve siyaset bilimin tersine, antropologlar yerel odakları nedeniyle küresel uzmanlıkta kuşkulu kişilerdir,” diyor Ferguson (1997). Bu her türlü çatışmaya karşı evrensel devanın yazarlarından biri “antropolojideki köklerinden beslendiğine” (Fischer ve ark.: ii) göre, besbelli bu *Getting to Yes*’in umurunda değil. Antropoloji normatif ve evrensel olarak uygulanabilir bir uzmanlık dışında her şey sayılabileceğine göre, bu oldukça dikkate değer bir ifadedir.

Şu halde, yerel duyarlılıklardan küresel erişilebilirliğe bu devasa sıçrayışı nasıl açıklamalı? Olası bir açıklama, tarihsel-söylemsel olabilir. Soğuk Savaş’ın bitiminden bu yana, “kùltür” “etnografi” ve “ötekilik” kùltürel göreciliğin büyüğü altında antropoloji dışındaki disiplin ve alanlarda sürekli olarak zemin kazanıyorlar (bkz. Sahlıns 2008). İronik biçimde, antropoloji içi söylem ise, özellikle temsil krizinin ve “kùltüre karşı yazma” tartışmasının ardından ters yöne doğru ilerlemekte. Yine de, öyle gözüküyor ki, analitik bir kategori olarak kùltür ve onunla birlikte kùltürü inceleme disiplini olarak antropoloji görülmemiş bir popülerlik kazanmakta. Bu eğilim, pek de çelişkili olmayan bir biçimde, oldukça çelişkili siyasal rasyonalliteler ve aktörler tarafından destekleniyor. Örneğin, Huntington’un “medeniyetler ça-

⁵ “1981’deki ilk baskısından bu yana, *Getting to Yes* on sekiz dile çevrilip 1 milyonun üzerinde sattı. Bu tümüyle yeniden gözden geçirilmiş baskısı kişisel ve profesyonel anlaşmazlıklarda müzakere sanatına evrensel bir rehberdir. Her türlü çatışmada karşılıklı olarak kabul edilebilir uzlaşılarla varmada özlü bir strateji sunmaktadır” (yayıncının web sitesinden alıntı).

tışması" ya da Kaldor'un yeni savaşlar tezinin savunucularından bazıları, "bölgenin (Suriye, Lübnan ve Irak) karmaşık aile ağlarını çizebilmek ve bunların sınıraşırı çatışmalardaki rollerini anlayabilmek için" (Leenders 2007: 978) antropolojinin maharetlerine başvurma gereğini hissediyorlar. Bunun gibi tahlillerde, antropolojinin rolü akrabalık, din ve diğer egzotik kültürel özellikler gibi "yumuşak alanlarda" bilgi sağlamakla sınırlandırılmıştır; buna karşılık çatışmalara ilişkin büyük analizler, yani iktisadi, askeri ve siyasal veçhe ve getirileri siyaset bilim ve uluslararası ilişkiler gibi ana akım disiplinlerin konusu sayılmaktadır. Bunun sonucu olarak da, sorulması gereken esas araştırma sorusu, antropolojideki kültürel göreci bir geleneğin tashihinin, antropologların eleştirel olmayan bir biçimde "çatışmalojik" değerlendirmelere katılıp süregiden çatışmalar ve çözümlemedeki başarısızlıkların kültürel nedenlerine işaret edebilecek "uzmanlar" olmakla övünmelerine nasıl yol açtığıdır. Ancak, antropolojinin, iktisat ve kalkınma sosyolojisi gibi pozitivist ve normatif disiplinler lehine büyük ölçüde marjinalleştirildiği kalkınma söyleminin tersine, şimdi kültür ve yerellik konusundaki antropolojik uzmanlık, "çatışma" üzerine yeni söylemle birebir örtüşür gözüküyor.⁶

Örneğin Almanya'da ünlü bir tarihsel antropoloji profesörü öğrencilerinin iş bulma şansları konusu kendisine sorulduğunda, "Avrupa dışı toplumlarla ilgilenen kültür bilimi (*Kulturwissenschaft*) uzmanlığı, siyasal düzlemde artan ölçüde ilgiyi çekiyor,"⁷

⁶ "İstihbarat değeri nedeniyle antropolojik bilgiye ilginin son dönemlerdeki canlanması yeni bir şey değil. Ne ki değişen, çatışmanın kültürel boyutlarının önemindeki, savunma planlayıcılarını istihbarat işinde antropologları daha etkin bir biçimde arayıp devşirmeye yönelten artıştır" (Sterpka 2007). Escobar'ın gösterdiği gibi, antropoloğun rolü kalkınma söyleminde de aslıydı, ama fark, büyük kuramın iktisat ya da siyaset bilim gibi ana akım disiplinlerce sağlanmasındaydı.

⁷ "Man beginnt die Expertise von Kulturwissenschaftlern, die sich mit außereuropäischen Gesellschaften befasst haben, auch auf der politischen Ebene zunehmend zu schätzen" (İnsanlar, politik düzlemde giderek kabul

diyor. ABD’de “güvenlik antropologları alanı” disiplin içerisinde büyük bir hızla genişlemekte (Selmeski 2007). Bu algılanan bağdaşırlığın çağdaş “uygulamalı” çatışma ya da güvenlik antropologlarını ne ölçüde güdülediği, ileride görülecek. Almanya’ya dönecek olursak, gazeteciler antropologların 2006’da Demokratik Kongo Cumhuriyeti’ndeki birliklere “iliştirildiğini” bildirdiler. Ertesi yıl, Federal Savunma Bakanlığı Silahlı Kuvvetler sözcüsü Klaus Dieter Reinecke, antropologların, “bazı bölgeler üzerine uzman raporlar hazırlamak, harekât sırası ve sonrasında birliklere danışma hizmeti sağlamak ve çatışmalarda erken uyarı değerlendirmelerini formüle etmekten sorumlu oldukları” (Blankenburg 2007) Mayen’deki Bundeswehr (Federal Ordu) Harekât İstihbarat Merkezi’nde “bölgesel uzmanlar” olarak çalıştıklarını doğruladı.

Kötü şöhretli Camelot Projesi’nin hayaleti disiplinin büyük salonunda mağrur bir biçimde geçit yapmakta.⁸ Bir kez daha antropologlar, eski sömürgecilik ya da daha yakın geçmişteki kaba kalkınmacı müdahalecilik günlerinde olduğu gibi, ama yine de çarpıcı farklarla, kuşkulu askeri müdahaleleri kolaylaştırmaya katkıda bulunmaktadır. Yine de, bu kez motivasyonun adı

görmüş olan Avrupalı olmayan toplumları incelemiş kültür bilimcilerin deneyimleriyle başlar). Karl-Heinz Kohl. Frankfurt Tarihsel Etnoloji Enstitüsü’nde profesör (Brankenburg 2007).

⁸ Camelot Projesi 1964’te ABD ordusunun toplum bilimleri araştırma projesiydi. Projenin hedefi toplum bilimlerini ABD ordusunun Güney Amerika’daki ayaklanmaları bastırmadaki stratejik planlamada kullanmaktı. Proje toplum bilimciler arasında çok tartışma yarattı; pek çoğu böylesi bir çabanın toplumbilimsel araştırmanın Latin Amerika’daki ve diğer kırılgan bölgelerdeki hükümetleri güçlendirip devrimci hareketleri bastırmada kullanılması sonucunu vereceğini öne sürüyordu (O’Beenan 2008, Sterpka 2007 www.wikipedia.org). Bugün Irak’taki ABD ordusunun “İnsan Arazisi Projesi” benzer korku ve itirazlara yol açıyor. Gerçekte, bu projeye katılanların bedelini hayatlarıyla ödeyen antropologlar var.

farklıdır; uygarlaştırma ve kalkındırmada başansızlığa uğradıktan sonra, yeni dogma "Öte"yi yatıştırma ya çalışmaktadır.

Sonsöz

Küresel yeniden yapılandırmanın her bir yeni evresi, antropolojiyi büyük ölçekli bir disipliner yeniden biçimlendirmenin talepleriyle karşı karşıya bırakmaktadır. Karmaşık iktidar olarak bilgi dizilimleri arasında yakalanan antropoloji, Soğuk Savaş sonrası dönemde çoğul meydan okumalarla yüzyüzedir. Bu makalede çatışma/uzlaşma üzerine genişleyen söylemi disipline yönelik bu epistemolojik ve ampirik meydan okumalardan biri olarak çerçevelendirmeye ve bu ilişkinin kimi olası problematik veçhelerini saptamaya çabaladım.

Truva Atı'nı, yani eski kötülüklerin yeni bir maskeyle yeniden girebilecekleri arka kapıyı ararken, üç şeyi kabullenmeliyiz. İlkın, Ferguson'un belirttiğı gibi, antropolojinin disipliner yapılandırılışı, yani Batı ile öte arasındaki kesin ve kapsayıcı bölünme, onu çeşitli tipteki post/neo-sömürgeci küresel ölçekli projeler açısından çekici ve en çok da yararlı kılmakta. İkinci olarak, antropolojinin odağı "Yeryüzünün Lanetlileri" (Franz Fanon) üzerinde olmayı sürdürmektedir ve (başkaldıran) köylüler, (yerlerinden edilmiş) göçmenler ya da (ayaklanmacı) "teröristler" üzerine ürettiğı bilgi birikimi, artan ölçüde hükümetlerin, orduların ve zorlayıcı güç kurumlarının hizmetindeki bir kaynak olarak görülmektedir. Üçüncü olarak, antropolojideki, kültür, etnografi, akrabalık vb. gibi asli analitik kategoriler ve merkezi ampirik kavramlar siyasal analizciler, stratejik düşünce kuruluşları ya da çağdaş küresel söylemdeki, genellikle istihbari bilginin kuşkulu biçimleriyle içli dışlı diğer tipten uzmanlarca çalışıldığında, baştan savma ile özgürleştirici söylem arasındaki sınırlar, artan ölçüde muğlaklaşır.

Eğer "iktidara hakikati söylemek" (Edward Said), "iktidar merkezlerini gözlemek" (Amira Hass), izlemekle birleşirse, çağ-

daş antropoloji artan sayıdaki çatışma ve uzlaşma uzmanını ve ait oldukları disiplinleri, araştırmacı mercceklerinin odakları olarak içermek zorunda kalabilir. Bu durumda, “vahşi öte”yi sömürgeleştiren yerleşimciler arasında kimi antropolog meslektaşları görmek şaşırtıcı olmamalı.

Çeviri: Sibel Özbudun

Kaynakça

- Abu-Nimer, Mohammed. 1996. “Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities”. *American Journal of Economics and Sociology* (55/1): 35-52.
- Avruch, Kevin, Peter W. Black, ve Joseph A. Scimecca. (der.) 1991. *Conflict Resolution: Cross-Cultural Perspectives*. NY: Praeger.
- Avruch, Kevin. 1998. *Culture and Conflict Resolution*. NY: United States Institute of Peace.
- Bertran, Eva. 1995. “Reinventing Governments: The Promise and Perils of United Nations Peace Building”. *The Journal of Conflict Resolution* (39/3): 387-41.
- Betts, Richard. 1993. *Conflict after the Cold War. Arguments on Causes of War and Peace*. New York: McMillan.
- Blankenburg, Pia. 2007. “Die Sehnsucht nach dem Fremden. Frankfurter Allgemeine Zeitung”. *FAZJOB*. 20 Mayıs 2007.
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. (çev. Steven Rendall). University of California Press.
- Comaroff L. John ve Jean Comaroff. 1997. *Of Revelation and Revolution, Cilt 2. (The Dialectics of Modernity on a South African Frontier: 2)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crocker, A Chester, Osler Fen Hampson ve Pamela Aall. 1996. *Managing Global Chaos: Sources and Responses to International Conflict*. Washington: United States Institute of Peace.
- Elwert. Georg. 2004. “Anthropologische Perspektiven auf Konflikt”. Julia Eckert (der.). s. 26-38. *Anthropologie der Konflikte* içinde. Bielefeld: Transkript Verlag.
- Escobar, Arturo. 1991. “Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology”. *American Ethnologist* (18): 658-682.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Yayinevi.

- Ferguson, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. New York: CUP.
- Ferguson, James. 1997. "Anthropology and its Evil Twin. 'Development' in the Constitution of a Discipline". *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge* içinde. s. 150-175. Frederick Cooper ve Randall Yachard (der.). Berkeley: University of California Press.
- Fisher, Roger; William Ury ve Bruce Patton. 1981. *Getting to Yes*. New York: Penguin.
- Foucault, Michel. 1991. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- Gidron, Benjamin; N. Stanley Katz, Yeheskel Hasenfeld (der.) 2002. *Mobilizing for Peace. Conflict Resolution in Northern Ireland, Israel/Palestine, and South Africa*. Oxford: OUP.
- Harty, Martha ve John Modell. 1991. "The First Conflict Resolution Movement, 1956-1971: An Attempt to Institutionalize Applied Interdisciplinary Social Science". *The Journal of Conflict Resolution* (35/4): 720-758.
- Journal of Conflict Resolution. 1957. Unsigned editorial.
- Khalidi, Rashid. 2005. *Resurrecting Empire. Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press.
- LeVine, A. Robert. 1961. "Anthropology and the Study of Conflict: An Introduction". *The Journal of Conflict Resolution* (5/1): 3-15.
- Little, Peter D. ve Michael Painter. 1995. "Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's Anthropology and the Development Encounter". *American Ethnologist* (22): 602-616.
- Manjikian, Mary. 2008. "Diagnosis, Intervention, and Cure: The Illness Narrative in the Discourse of the Failed State". *Alternatives* (33): 335-357.
- Mitchell, Timothy. 1991. *Colonizing Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- O Beeman, William. 2008. "Iraq's lethal fieldwork". *Le Monde diplomatique*. Mart 2008 (<http://mondediplo.com/2008/03/04anthropology>).
- Sahlins, Marshall. 2008. "The Conflict of the Faculty". *Anthropology News* (49/1): 5-6. Ocak 2008.
- Salem, Paul. 1993. "A Critique of Western Conflict Resolution from a Non-Western Perspective". *Negotiation Journal* (9/4): 361-369.
- Selmeski, Brian R. 2007. "Who are the Security Anthropologists?" *Anthropology News* (48/5): 11-12. Mayıs 2007.
- Sterpka, M K. 2007. "Anthropology and Intelligence Gathering". *Anthropology News* (48/5): 11-11.
- Wall, James A. Jr. ve Ann Lynn. 1993. "Mediation: A Current Review." *The Journal of Conflict Resolution* (37/1): 160-194.
- Zittelman, Thomas. 2001. "Krisenprävention und Entwicklungspolitik. Denkstil und Diskursgeschichten". *Peripherie* (84): 10-25.

12

ORTADOĞU ANTROPOLOJİSİ VE AVRUPA FİKRİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Fabio Vicini*

Bana ayrılan sürenin kısalığından dolayı, hiç kuşku yok ki çok daha fazla dikkat ve yer gerektiren bir sorunu kısaca sunmaya çalışacağım: toplumbilimlerinin kimi kavramları ile Avrupa tarihi —yani Avrupa tarihi olarak inşa edilen şey— arasında mevcut olan ilişkiler sorunu. Bu tarihin bilimcilerce genellikle “İslâm Antropolojisi” ya da “Ortadoğu İncelemeleri” olarak adlandırılan antropoloji alanları üzerindeki etkileri üzerinde özellikle duracağım. Bu tür incelemelerin dinsel-laik kurumlar, adetler ve yaşam tarzları temel karşıtlığı üzerine yerleştirilmeleri durumunda, Avrupalı aydınların kendi adetlerinin, onsekizinci yüzyıl sonlarında keşfetmekte oldukları ülkelerinininkiyle karşılaştırılmasından kaynaklanan ideolojik temsillere bağlı olduğunu öne sürüyorum.

*Dr. Graduate School Muslim Cultures and Societies ve Zentrum Moderner Orient Berlin – Almanya Doktora sonrası Araştırmacı.

Bence, Avrupa Aydınlanma dönemi Beşeri Bilimler (*Humanities*) ve Toplum Bilimlerinin Batılı —olmayan geleneklere tipik bir tarzda yaklaştığı tarihsel arkaplanı oluşturmaktadır— gelenekleri bu tip liberal modellere mesafeleri açısından değerlendirip ölçmeye kalkışan bir yaklaşımdır bu.¹ Gerçekten de '80'li yılların Müslüman-çoğunluklu ülkelere ilişkin klasik incelemeleri İslâmı geleneksel olarak seküler bir iktidarın ortaya çıkmasına düşman, ya da bununla bağdaşmaz olarak tarif edegelmişlerdir. Daha yakın döneme ait çalışmalarda dahi İslâm, seküler projeyi ya da genellikle modernite olarak tanımlanan şeyle zorunlu olarak çelişen, geçmişten tevarüs edilmiş kalıcı bir güç olarak tasavvur edilmektedir.

Bu yaklaşımın yerine, din genellikle moderniteden ayrı bir şey olarak düşünüülüyorsa, bunun nedeninin toplum bilimlerinin sizlere aşağıda kısaca göstereceğim tikel tarihsel anlatılar üzerine inşa edilmesi olduğuna inanıyorum. Bana göre, Toplum Bilimleri'ne bu perspektiften bakmak önemlidir; üstelik de salt böylesi eleştirel bir incelemenin antropolojik kategorilerin göreceliği ile başa çıkma olanağını sağladığı için değil. Böylesi bir perspektif, "Avrupalılığı" daha içleyici bir kategori olarak yeniden düşünmemize de izin verecektir.

Avrupa'da Toplumsal Siyasal Değişimler

İzninizle 19. yüzyıl Avrupa'sında olagelen toplumsal-siyasal değişimler ve bunların Avrupa'daki dinsel yaşamın düzenlenişi üzerindeki etkilerini keşfetmekle başlamak istiyorum söze. Bu dönemde ortaya çıkan söylemsel düzenin Batı dahil bütün dünyada toplumların bilimsel temsillerini etkilediğini ve etkilemeyi de sürdürdüğünü düşünüyorum.

¹ Konferansa davetleri için Merve Çağsırlı ve Prof. Dr. Hande Birkalan-Gedik'e teşekkür ederim. Daha içgörülü bir tartışma için, kendisine gerçekten borçlu olduğum, Talal Asad'ın (1993, 2003) yazılarını öneriyorum.

Sorduğum soru şu şekilde formüle edilebilir: siyasi iktidar için yeni mekân olarak "seküler"ın ortaya çıkışı Avrupa'da "dinsel"ın mekânını nasıl yeniden dizilime uğratmıştır? Ve yine, yeni "din" kavramı İslâmî pratiklerin yorumlanışını nasıl etkilemiş ve bilimcilerin onları zorunlu olarak demokrasi, özgürlük ve liberal düşünceye karşı bir şey olarak temsil etmesine nasıl yol açmıştır?

Kısa olma gereğı nedeni ve bunun ima ettiğı aşırı basitleştirme riskiyle, Avrupa tarihinin bilimcilerin İslâm temsilini iki tarzda etkilediğini öne sürüyorum. Gözönünde bulundurmamız gereken birinci veçhe daha geneldir ve dinin ortaya çıkmakta olan modern (bunun zorunlu olarak Avrupalı olması gerekmiyor) devlet versiyonundaki yeni rolü ve mekânıyla ilgilidir. Gerçekte, ondokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda kavramlarda önemli tarihsel kaymalar oldu. Foucault'nun biyo-politikanın ortaya çıkışı konusundaki analizini izleyen Talal Asad o dönemde, yeni söylemsel iktidar biçimleriyle desteklenen yeni siyasi örgütlenme biçimlerinin başat hale geldiğini öne sürmüştür. Bundan böyle devlet her türlü aşkın meşrulaştırma ilkesini terk ederek iktidarını popüler seçimler üzerine temellendirmeye başlamıştır; bu arada bireylerle devlet arasındaki ara organ olarak "kamusal alan" dinsel cemaati ikame etmiştir. Bunun sonucu olarak din, dışlandığı yükselmekte olan kamusal alana her türlü müdahaleden men edilerek müminlerin özel içsel boyutuna tevcih edilmiştir.²

Modern devlet yetkesini bilim ve akılcı söylem aracılığıyla inşa etti. Bunlar kamusal alanda yer alabilecek argüman çeşitlerini

² Sekülerizmin önde gelen eleştirmenlerinden Talal Asad'ın öne sürdüğü gibi, laikliğin kökeni, Batı Hristiyanlığı devletlerinin *cuius regio eius religio* (yönetim kiminse onun dini [ç.n]) ilkesini benimsediğı, on altıncı yüzyıldaki din savaşlarının sonuna yerleştirilebilir. Sekülerizmin birçok başlangıcı olduğuna göre, bu olay sekülerizmin kesin olarak onaylanmasına yol açacak olaylardan bir tanesidir, ancak dinsel çatışkılan siyasi bir ilkeyi benimseyerek çözümleme yolunun Avrupa Hristiyanlığınca benimsenış tarzını göstermektedir (Asad 2005). Siyasi olanın dinsel üzerindeki önceliğinin ilk kabulleniliş, buydu.

ve tartışma terimlerini tayinde belirleyici olan yeni dillerdi — yani liberal demokrasinin yeni organı. Bu arada din kamusal ve siyasal alanlardan dışlanmış, kesin olarak bir ahlâk sorununa dönüştürülmüştü. Gerçekte, böylesi başat bir seküler söylemde tümüyle yeniden dizilime tabi tutulmuştu. Hem akılcı düşünmenin dışavurumu, hem de liberal demokrasiye düşman, özel duygularla, duygusal ve irrasyonel güçlerle ilintili bir şey haline gelmişti.³ Bu andan itibaren din — en azından sekülarizmin kuramsal ve ideolojik kavrayışında— hem iktidarın demokratik uygulanışına karşıt, hem de gerilikle ilintili bir şey olarak tariflenmiştir.

18. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan dönemin aynı zamanda Avrupa emperyalizminin ve oryantalist anlatıların yayılışının tarihsel locus'u olması, bir rastlantı değildir. Edward Said'in gösterdiği gibi, o dönemde Avrupalı kaşiflerin "doğu" hakkındaki söylemleri, Batılı kimliğini Doğulu olana zıtlık içerisinde inşa etmişti. Gerçekte, *Orientalism*'in (Şarkıyaçılık) (1978) yazarının öne sürdüğü gibi, "doğulu" hakkındaki Batılı söylemi Doğu ile Batı arasında elle tutulur bir bölünmeyi —incelemek ya da betimlemekten— yaratmıştır. Dahası, bu ayırım çizgisinin çizildiği ilk noktalardan biri, Avrupa'da siyasetin dinden ayrı olduğu ve ikincinin birinciye müdahale edemeyeceği yolundaki seküler sayıltıydı. Bu arada Ortadoğu İslâmî yasama* ve siyasal iktidar biçimlerinin başat olduğu bir coğrafi alan olarak betimlenmekteydi.

İslâm Avrupalı kimliğinin karşısında kurulabileceği "öteki" olarak inşaa edildiğinden, toplum bilimlerinde demokrasinin gelişiminde en sorunlu din olarak tarif edilegelmiştir. Gerçekte, post-oryantalist eleştirinin de gösterdiği gibi, antropologlar, Şarkiyatçılar, siyaset bilimciler ve gazeteciler yakın zaman öncesine dek, tarih boyunca Hristiyan pratik ve söyleminin siyasal iktidarın dinsel amaçlı kullanımıyla, Müslümanların pratik ve söylem-

³ Bu anlam kayması aklın bedenle uyumsuz bir şey olarak inşasının paralel tarihinin bir sonucuydu.

* Şeriat (ç.n.).

leri kadar yakından ilgili olmadığı fikrini açıkça kabullenmekteydiler. Ortadoğu İslâmın yeri, İslâm ise ilahi olarak düzenlenmiş ebedi bir toplumsal düzenin şablonu olan bir iman olarak kurgulanmıştı. Öte yandan, Avrupa ise demokratik ve liberal kurumlarıyla sekülerin beşiği olarak betimleniyordu. Bu şekilde, dinin modern toplumda işgal etmesi gereken yere ilişkin sayılıtlar, İslâmın bir bilimsel kategori olarak Batılı inşasıyla örtüşmekteydi.

Antropolojide böylesi bir eğilimin örnekleri, Ernest Gellner'in *Muslim Society* (1981)'si gibi seksenlerin ilişkin ve etkili yapıtlarında bulunabilir. Burada, sözde Ortadoğu, akılcı argümanları ve bilimsel hakikatleriyle seküler kamusal alana mahal vermeyen şariat yasasının ve dinsel hüküm sürdüğü bir mekân olarak temsil edilmekteydi. Yine de, bazı eleştirilerin ortaya koyduğu gibi, yapısökümün kuramsal araçlarından yararlanan bu daha yakın etnografiler dahi, İslâmın Ortadoğu gerçekliklerinin otantik ve asli kaynağı olduğu fikrini sürdürmüşe benzemektedir. Örnekler arasında Edward Said'in eleştirisini izleyerek, Ortadoğu antropolojisinde eleştiri konusu olarak Batılı söylemleri ve antropolojik kategorileri hedef alan, Timothy Mitchell'ın *Colonizing Egypt* (1988)'i ve Brindley Messick'in *The Calligraphic State* (1993)'i gibi incelemeler sayılabilir. Yael Navaro-Yashin'in önerdiği gibi, böylesi projeler,

Avrupalı kostümü katmanları altında bir çeşit kültürel otantiklik ya da gelenek bırakıp, böylelikle de incelenen bağlamlarda kültürel dirilişçilikler ya da milliyetçiliklerle tanım gereği örtüşerek, özselcilikleri yeniden üretme rükurü içerir (2002: 8).

Bu önermenin daha özgöl amacına gelecek olursak, dinsel Türkiye üzerine önemli çalışmalarda da sekülerden farklı ve ona karşıt bir şeymiş gibi temsil edilmekte olduğu kanısındayım (örn. Göle 1997). Bu yorumlara uygun olarak, modernist proje denilen şeyin Batılı olmayan ülkeleri istila edişindeki açgözlülük, dinsel'i bastıran bir şeydi. İslâm daha otantik, Türk tarihine daha özgöl,

seküler güçler tarafından kudretli konumundan edilmiş, şu sıralardaysa geri dönmekte olan bir şey olarak tasavvur edilir. Bu yorumlar “modernite”nin, Batı’dan ithal edilip modernist elitler tarafından Türk nüfusunun geri kalan kısmına zorla dayatılan yekpare bir nesne olduğunu ve İslâmın berikinin değişime karşı direnme ve mücadelesinde kalıcı bir kaynak oluşturduğunu ima etmektedir.

Sömürge sonrası eleştirideki bir çeşit kültüralizme bu çelişkili dönüş, Deniz Kandiyoti’yi neo-Oryantalizm terimini imal etmeye yöneltti. Öne sürdüğü üzere, Kemalist seçkinlerin siyasetlerinde açıkça Batılı bir yönelişe göndermede bulunması, devletin öncülük ettiği modernleşmenin daha geleneksel —İslâmi olarak okunmalı— yaşam tarzlarını bastıran yabancı ve yabancılaştırıcı bir proje olduğu nosyonunu desteklemiştir. Bunun sonucu olarak, İslâmi olanlar dahil olmak üzere yeni toplumsal hareketler, modernleşme eleştirisi çerçevesinde, yani başat örüntülere karşı yerel direniş ve imha çabaları olarak yeniden yorumlanmıştır. “Bu okumalar”, der Kandiyoti; “yitik otantik yerlilik nosyonları kurgulama ve karmaşık tarihsel süreçlerin anlaşılmasına ters neo-Oryantalizm biçimlerinin davet etme riskini beraberinde getirir” (Kandiyoti 1997).

Kandiyoti burada yaşamın çağdaş biçimlerinde süregiden, özgün “Türklük” izleri aramaya içkin riske karşı uyarmaktadır, çünkü egzotik arayışı ötekini, öte yakada “Batı” olarak inşa edilenden radikal biçimde farklı bir şey olarak inşa etmeye eğilimli eski antropolojik araştırma örüntüsüne içkindir.

Bu bakış açısından, tek bir modernite projesi olmadığı gibi, birçoğulluk da yoktur. Basitçe, Kandiyoti’yle birlikte, “modern”in, “geleneksel” ya da “İslâmi” gibi, tarihsel ya da antropolojik tahlil kategorileri olarak kullanılıyorsa, oryantalist söylemin “Batı” ve “Doğu” olarak inşa ettikleri arasında özgün bir ayrımı ve bağdaşmazlığı varsayan pozitivist nosyonlar olduğunu savlıyorum. Bizatihi “modern”, “seküler”, “dinsel” ve “İslâmi”

gibi nosyonları inceleyebilmek için görevimiz böylesi katı ve sabit zıtlıkların ötesine geçip yerel özgüllüklerini ve farklı tarihsel dizilimlerini haritalandırabilmektir.

Türkiye’de Laik ve Dinsel Olan

Şimdi, izninizle Türkiye’de laik sayılanla dinsel sayılanın birbirlerinden bağımsız olmadığına değgin iki örnek vereceğim. Burada, “laik” adet ve fikirler ile “İslâmi” olanlar arasındaki dikotominin, gündelik tartışmalarda sıkça dile getirilmesine karşın, analitik açıdan iki perspektifin pek çok ortak yöne sahip olduğunu öne sürüyorum. Söylemek istediğim şu ki, laik bir söylem olarak tanımlanan şey, dinsel söylemin ilişkin unsurlarını barındırabileceği gibi, bunun tersi de geçerli olabilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarını ele alacak olursak, farklı eleştirilenler, Kemalist seçkinlerin 1923’te Cumhuriyet’in ilanının ardından devreye soktuğu yüksek ölçüde sekülerleştirici reformlara karşın, İslâmın devlet ideolojisinden dışlanmadığı konusunda görüş birliği içindedirler (örn. Shankland 1999, Yılmaz 2005). Kemalizm din karşısındaki tutumunu laiklik terimleri çerçevesinde tanımlamış olsa da, Türk laikliğini Fransız *laïcité*’sinden farklı kılan kimi unsurlar vardı. Gerçekte, belirli bir bakış açısından bakıldığında, Cumhuriyet-sonrası Türkiye’de, yukarıda Avrupa için betimlediklerime benzer bir şeyler gerçekleşti. Din, ahlâk ve duygular alanıyla ilişkili bireysel bir konuya indirgenip, siyasal alana müdahaleden men edildi.

Fakat devlet, İslâmın denetimini ele alarak Şariat mahkemelelerinin eski gücünü reddetti, tasavvufi tarikat ve tekkeleri yasakladı, vakıfları ilga etti ve diğer şeylerin yanı sıra, imamların eğitimi denetleyecek Diyanet İşleri Başkanlığı’nı kurdu. Bu şekilde, devlet İslâmi imarın hem Kemalist ideolojinin gereksinimleriyle uyumlu, hem de İslâmın öteki, devlet-dışı versiyonlarına zıt resmi bir yorumunu inşa etmiş oldu. Sekülerizmin Türk versiyonu İslâmı ulusal kimliğin temel bir kültürel unsuru olarak görmek-

teydi. Askeri seçkinlerin hedefi kurumlarını merkezileştirip üzerinde mutlak bir denetim uygulayarak İslâmı türdeşleştirmektir. Türkiye’de din yalnızca siyasetten ayrılmakla kalmamış, ayrıca onun tarafından yeni uyruk-oluşturma süreçlerini desteklemek üzere onun tarafından kullanılmıştır da.

Şimdi dilerseniz biraz madalyonun öbür yüzünden söz edelim. Gerçekten de İslâmi denilen çağdaş söylemler bu öykünün, kendini tanımlamış seküler veçhelerinden farklı yönlerini öne sürmektedir.

Sanırım buradaki herkes Fethullah Gülen’in kim olduğunu biliyor. Diyanet İşleri’nden istifa ettikten sonra 1980’lerden itibaren ulusötesi bir eğitim hareketinin manevi önderi olan eski bir devlet görevlisi-imamdır. Kişisel karizması ve retorik ustalığını kullanarak bir izleyiciler ağı oluşturmuş ve bu sayede vakfı aracılığıyla tüm dünyaya yayılmış, (üniversiteler dahil, örneğin İstanbul’daki Fatih Üniversitesi) her düzeyde eğitim veren üç yüz kadar eğitim merkezini kontrol eder, bir dizi önemli yayın çıkartır (*Sızıntı, Ekoloji, Yeni Ümit, Aksiyon, The Fountain*), bir televizyon ve bir radyo istasyonuyla (*Samanyolu TV ve Burç FM*) yayın yapar hale gelmiştir. Gülen, kuramsal olarak hiçbir şeyin sahibi değildir; ancak onları yöneten insanlarla enformel bağlar aracılığıyla bu kurumları denetlemektedir.

Fethullah Gülen’in yakın Türkiye tarihinde bir hayli tartışmalı bir figür olduğunun ve seküler söylemlerde niyeti Türkiye’yi İran’a benzer bir ulusa dönüştürmek olan bir kişi olarak temsil edildiğinin bilincinde olmakla birlikte, fikir ve faaliyetlerini daha mesafeli bir perspektiften irdeleyeceğim.

Burada, Gülen’in söyleminin, hiç kuşku yok ki Türkiye’de en seküler pozisyonu elinde tutan devletin resmi söyleminde kabul görüp kısmen yeniden üretiliş tarzına dikkat çekmeye çalışıyorum. Gerçekte, Gülen, Türk milliyetçiliğinin, serbest piyasa ilkelerinin ve modern –seküler diye okunmalı– eğitimin önemini vurgulamakla diğer İslâm destekçilerinden kendini ayırt etmek-

tedir. Halen mevcut olanlar arasında en iyi hükümet biçimi olduğunu düşündüğü demokrasinin ısrarlı bir savunucusudur. Dahası, bir “Türk İslâm”ı, İslâmı Hristiyan istilasından korumada devletin rolünün altını çizen ve ona daha geniş, daha derin, daha hoşgörölü ve sevgi temelli bir karakter kazandıran bir Osmanlı ve Türk tarihi anlayışı geliştirmiştir (Yılmaz 2005).

Kimi tarihsel dönemlerde (örn. Türk-İslâm sentezi) ulusal resmi mesaj Fethullah Gülen Cemaatı’nınla örtüşmüş olsa da, ikisi arasındaki kimi farklılıkları görmezden geliyor değilim. Burada altını çizmeye çalıştığım şey, analitik bir bakış açısıyla “seküler” denilen ve “dinsel” denilen bu iki perspektif arasında birçok benzerlik olduğudur. Bu iki örnekle göstermeye çalıştığım şey, özde “seküler” ya da “dinsel” herhangi bir şeyin var olmadığıdır.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak, eğer toplum bilimleri dini modernleşme sürecine karşı direnen kalıcı ve hakiki bir güç olarak görmeyi sürdüreceksen, bunun nedeninin positivist ve Avrupa-merkezci anlatıların kimi çökelti unsurlarının hâlâ analitik kategorilerini etkilemeyi sürdürmesindendir. Modern toplumun kamusal yaşamda akılcı söylemlerin ön planda olduğu ve dinin özel alanla sınırlandırıldığı ideal-tipi, tarihsel olarak gömölü Avrupalı anlatıların bir ürünüdür. Bu anlatılarda İslâm Avrupa’nın karşısında kendi kimliğini inşa ettiği “öteki” idi. Çağdaş İslâmi söylemlerin hâlâ geri dönmeye çabalayan gelenek olarak temsil ediliyor olmasının nedeni budur.

Bunun yerine, hem sekülarist hem de dinsel söylemlerin çağdaş ifadeleri içerisinde ele alınması, olanca karmaşıklıkları ve çoğul biçimleri içerisinde irdelenmesi gerektiğini öne sürüyorum. Hiçbir söylem bir diğerinden daha az ya da çok geleneksel ya da modern değildir. Bunun yerine, hangi söylemlerin modern projede yer almayı hak edip hangilerinin etmediğini tanımlama er-

kini kimlerin elinde tuttuğunu sorgulamalıyız. Bu perspektifle, her türlü söylemsel pratik, farklı konumlanmış toplumsal aktörün çağdaş iktidar mücadelelerinin sonucu olarak görülmelidir. Antropolojik alan çalışmasının, rekabet içerisindeki kültürel ifadelerin yerel ve tarihsel gömülü özgüllüklerinin haritasını çıkarmada çok önemli bir entelektüel pratik olduğu kanısındayım.

Türk tarihinden çıkardığım örneklerle göstermek istediğim, özgül olarak İslâmi ya da seküler bir söylemin hiçbir zaman varolmadığıdır. Tersine, kamusal tartışmalarda sıklıkla ayrı ve zıt sayılan bu söylemler —Seküler ve İslâmi— kendilerini meşrulaştırmak için birbirlerinin ideolojilerinden unsurları kullanmışlardır. Yukarıda gösterildiği gibi, sekülerizmin Türkiye’de başat söylem olarak kabul edilmesi, Fethullah Gülen’inki gibi çağdaş İslâmi fakir ve pratikleri etkilemiştir. Bu nedenledir ki, çağdaş çoğul İslâmi pratikleri, Şarkiyatçıların öne sürdüğü üzere kristalize edilmiş ve genelleştirilmiş bir geçmişe değgin olarak değil, karmaşık iktidar ilişkilerinin ürünü olarak görmemiz gerektiğini düşünüyorum. Tabii aynı zamanda “modernleşme” denilen de Türk tarihi içerisinde İslâm’dan daha az otokton değildir; ya da yabancıların dayattığı yekpare bir Batılı örüntüden ibaret değildir. Bunun yerine, modernlik projesi, pek çok farklı yerdeki değişken toplumsal ve tarihsel dinamiklere göre farklı biçimlerde eklemlenmiştir.

Konuşmamda Türkiye’de İslâmi geleneklerin seküler olanlarla karmaşık tarihsel içiçeliğini dikkatinize sundum, çünkü onlara bu tarzda bakmanın aynı zamanda Avrupa tarihi ve “Avrupalılık”ı da yeniden düşünme olanağı sağladığını düşünüyorum. Gerçekten de, Türk tarihi salt seküler ve modernleştirici güçlere karşı İslâmi bir direniş ve muhalefet tarihinden ibaret değilse, o zaman Avrupa da sekülerizmin beşiği olarak sunulamaz. Aksine, modernitenin farklı, çatışan ve değişen yorumları Avrupa’da da dinsel söylemlerle etkileşim içerisinde. Böylelikle, antropoloji Avrupalılığı yeniden düşünerek kendi kavramlarının tarihsel

olarak gömülü doğasııı kavrayabilecek ve kendini yeniden kavramsallaştırmaya koyulabilecektir.

Çeviri: Sibel Özbudun

Kaynakça

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: California University Press.
- Asad, Talal. 2005. *Reflection on Laicité and the Public Sphere*. Washington: Social Science Research Council, Items and Issues.
- Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge University Press.
- Göle, Nilüfer. 1997. "The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity". *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Sibel Bozdoğan Reşat Kasaba (der.). s. 81-94. Washington: University of Washington Press.
- Kandiyoti, Deniz. 1997. "Gendering the Modern. On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity". *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. s. 113-133. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.). Seattle: University of Washington Press.
- Messick, Brindley. 1993. *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkley, CA: University of California Press.
- Mitchell, Timothy. 1988. *Colonizing Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State. Secular and Public Life in Turkey*. Princeton University Press.
- Shankland, David. 1999. *Islam and Society in Turkey*. Huntington: The Eothen Press.
- Said, Edward. W. 1978. *Orientalism*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Yılmaz, İhsan. 2005. "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey." *The Muslim World, Özel Sayı*. (95/3): 325-471.

13

AVRUPALILIK: SINIRLAR, İMAJLAR, KÜLTÜRLER

Akile Gürsoy*

Öncelikle, bu toplantıyı düzenleyen başta meslektaşım Belkıs Kümbetoğlu olmak üzere Antropoloji Derneği'ne ve organizasyon komitesine çok teşekkür ediyorum. Beni de davet ederek toplantıya dahil etmenizden büyük onur duydum. Salonunda pek çok öğrencilerimi görüyorum. Bu da benim için büyük mutluluk. Ayrıca, bu kadar çok meslektaşla aynı çatı altında, birarada olmak gerçekten bir ayrıcalık. Çünkü, biz antropologlar nadir bir tür gibiyiz. Nereye gitsek, genelde diğer disiplinler bizden sayıca fazla oluyorlar. Antropologların çoğunlukta olduğu ender sosyal bilim toplantılarından birisini yaşıyoruz.

Sözlerime başlarken, ünlü antropolog Mary Douglas'ı kaybetmenin üzüntüsünü dile getirmek istiyorum. 1970'li yıllarda, İngiltere'de Durham Üniversitesi Antropoloji Bölümü öğrencisi iken, bana en heyecan veren kitaplardan bir tanesi de *Purity and Danger* (Saflik ve Tehlike) isimli antropolojik eserd. Mary Douglas'ın sembolik antropoloji üzerine analizleri ve bakış açımıza kat-

*Prof. Dr. Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Başkanı.

kıları bana her zaman çok anlamlı gelmişti. Aramızdan böyle değerli, yaratıcı yazarların kaybolması bir boşluk oluyor. Kendisini takdirle anıyorum.

Ben konuşmamı üç ana tema etrafında konuşarak sürdürmek istiyorum: Bu kongrenin, bu toplantının ana başlıkları olan sınırlar, imajlar ve kùltürler temaları etrafında ve antropoloji üzerinde bir-iki şey söylemek istiyorum. Burada söylediklerimi, bilimsel bir tebliğ olmaktan çok, önemli bulduğum bir kaç tespit üzerine dikkat çeken bir sunum olarak görüyorum.

Sabah oturumlarda çok anlamlı konuşmalar yer aldı. Hem tarihi açıdan, hem felsefe bakımından, antropolojinin yorumu bakımından benim söylemek istediklerimin bir kısmı da zaten değişik şekillerde olsa da ifade edilmiş oldu. Ancak, ben bu “sınırlar” konusundan başlayarak, sınır kavramından önce bir-iki konuya değinmek istiyorum. Daha doğrusu, bir iki noktada karşılaştıklarımı sizlerle paylaşacağım. Bunlardan bir tanesi entelektüel sınırlarla, bir anlamda “*Intellectual Property Rights*” diye adlandırılan haklar anlayışı ile ilgili. Bu anlayışın içinde patentlilik uygulamaları da söz konusu: 1990’lı yıllarda iki yıl Amerika’da yaşadım ve Austin’de Teksas Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ve Ortadoğu Merkezi’nde misafir öğretim üyesi olarak ders verdim. Türkiye’ye dönerken, orada bir kampanya ile satışa çıkmış olan *Britannica Ansiklopedisi*’ni almak gibi bir fikrim oldu. O tarihte ansiklopedi bir kampanyanın parçasıydı. Ansiklopediyle birlikte yanında *Batı Düşünce Tarihi’nin Temel Eserleri* olarak adlandırılan 70 küsur kitap daha veriliyordu. Bu hediye kitapların içinde Homeros’un, Charles Dickens’ın, Sigmund Freud’un, Karl Marx’ın ve aklınıza gelebilecek, Batı klasiklerinin hemen hemen bütün büyük eserleri veriliyordu.

Ayrıca, önemli olan, yine bu kampanyanın bir parçası olarak *Syntopicon* dedikleri iki ciltlik bir ek yayın vardı. Bu çalışmada bir kavramlar dizisi oluşturmuştu ve herhangi bir kavramı mesela adalet, ve sevgi gibi kavramları Batı klasikleri içinde nerede geçi-

yorsa bulmanız mümkün. Bu kavramlar nasıl gelişmiş, nasıl ele alınmış takip etme imkânını buluyorsunuz. Bu kitapların içinde kim nasıl ele almış, bunu da görebiliyorsunuz.

Bu ansiklopedileri ve ekindeki kitapları ben Türkiye'ye gelmek üzere yola çıkmadan önce eve kutular içinde getirdiler. Kutularla birlikte gelen Britannica'nın satış görevlisi bana, "Ayrıca, *Syntopicon*'un içinde İncil'e de, Tevrat'a da referans bulacaksınız. Bunları ayrıca kitap olarak vermiyoruz, ama bu iki kitaptaki düşünceler de bu çalışmaya entegre edilmiştir. Onlara da düşünce tarihi içinde referans verilmiştir," dedi. Ben, herhalde Kuran'a da referans vardır diye düşündüm, çünkü benim zihin yapımda onların üçünü de tek tannlı dinlerin kitapları olarak; ve birbirleriyle dialog içinde bulunmuş olan bir kültür kuşağı içinde bir bütün olarak düşünüyorum. Ama görevli, "yok" dedi "Kuran'a hiçbir atf yok, hiçbir Müslüman yazara da atf yok," ... "bu dizide, *Syntopicon*'da sadece Batı düşüncesinin çizgisi takip ediliyor," dedi.

Bu vesile ile, zihinsel bir ayrıştırma olduğunu fark ettim. Tabii, böyle bir ayırım söz konusu olunca, zihinsel olarak dışlayıcı sınırlar çizilmiş oluyor. Burada şunu da düşünmekte yarar var. *Britannica* gibi ansiklopedileri biz üniversitelerde en üst düzey bilgi üretim kaynakları olarak düşünmeyebiliriz. Ama liseler, ortaokullar, çocuklar ve genel okuyucu için ansiklopediler çok temel bir bilgi edinme kaynağı oluşturuyorlar. Sıkça başvuruluyorlar ve bu popüler alanda bilginin tüketimi açısından anlamlı ve etkili olabiliyorlar.

Yukardaki örnekte belirttiğim şekliyle, bu çizilmek istenen sınırlar ne kadar gerçekçi? Bunun da üzerinde durmakta yarar var. Mesela, Orta Çağlarda Avrupa'da Franciscan Okulu İslâm felsefesinden son derecede etkilenmiştir; veya İbn-i Sina, coğrafi Avrupa'da yaşayan düşünürleri yazdıkları ile derinden etkilemiştir. *Syntopicon* gibi çalışmalarla, tarihi süreç içinde iç içe, diyalog halindeki bilimsel gelişmeler bir yerde saf dışı bırakılmış oluyor. Bir tür sınırlar çiziliyor. "Dıştan" olduğu kabul edilen katkılar saf dışı

tutuluyor, tüm buluşlar, fikirler Batı dünyasına maledilmiş oluyor. Tabii, bu gerçekçi bir yaklaşım değil. Sınır kavramı söz konusu olunca sizinle önce bu deneyimimi paylaşmak istedim. Bir yandan da belki sabah İlber Ortaylı'nın veya Nedret Kuran Burçoğlu'nun söylediklerini bir antropolojik gözlemlle, onlara da bir katkı gibi bu tecrübemi ve tespiti dile getirmek istedim.

Sınırlar konusunda ikinci olarak söylemek istediğim daha somut bir durum var. "Avrupalılık nedir? Biz Avrupalı mıyız, değil miyiz?" Bir anlamda soyut olan bütün bu soruların ötesinde, bizim her gün karşımıza çıkan ve unutmak isteyip te her vesilede hiç unutamadığımız bir durum var. O da gerek Avrupa için olsun, Kıta Avrupa'sı veya Amerika için olsun, vize kapılarındaki kuyruklar, işlemler, oradaki hiyerarşiler, tutumlar ve yaşananlardan söz etmek istiyorum. Sınır dışı, saf dışı bırakılmış olmanın insanlar üzerinden işlem gördüğü bir çizgi olarak vize işlemlerini ve deneyimlerini ele alabiliriz, almalıyız. Hatta turist olarak seyahat etmek için bile çok büyük engellerin çıkmış olması, burada yaşanan deneyimler, biz antropologlar için politik ve teorik anlamda da incelenmesi önemli olan günlük yaşam kesitleri. Sınırları tartışırken, doğal olarak dışlama (*exclusion*) veya dahil etme (*inclusion*) gibi kavramların gündeme gelmesi kaçınılmaz oluyor.

Sınırlarla ilgili ilave etmek istediğim bir başka farklı özellik var. Şöyle ki, Türkiye'nin sınırlarını düşündüğümde Misak-ı Milli vazgeçmediğimiz bir sınır. Göçmenleri düşündüğümüz vakit, şu son 20-30 yıl içinde dünyada Türkiye kadar çok göçmen alan başka bir ülke var mıdır? Birinci Körfez Savaşı'nda Irak'tan gelen binlerce göçmenin büyük bir kısmı Türkiye içinde kaldı. Ayrıca ondan önce bazı tahmini sayılara göre beş milyon kadar İranlı, Türkiye üzerinden çıkış yaparak Avrupa'ya, Amerika'ya gitti. Kesin kayıtlar bulmak mümkün değil, ama bazı tahminlere göre bir milyon kadarı da Türkiye'nin içinde kaldılar. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla yine gelen binlerce insan oldu. Bunun gibi örnekleri daha çok sayabilirim; ama sınırlar söz konusu olduğunda burada

gördüğümüz gibi Avrupa'nın kendi sınırlarına çok sıkı ve katı bir şekilde vize duvarları örmeye çalışması, Türkiye'nin ise göçmenlerle çok yoğun bir alışveriş içinde olduğunu söylemek istiyorum. Şimdilik, bu konuda bunları gündeme getirmiş olacağım.

İkinci olarak ele almak istediğim kavram "imaj" kavramı. Bu konuyu yine canlı misallerle ele almak istiyorum. Bundan bir yıl kadar önce Yeditepe Üniversitesi'nde bir toplantı yaptık. "Bir vakıf üniversitesi olarak nereye gidiyoruz?" gibi ileriye yönelik konuları ele aldık ve bunları tartışırken ortaya koyduğumuz kavram "imaj" kavramıydı. "Üniversitemizin imajı nedir?" diye sorduk. Hatta birisi, "bize bir *image maker*" gerekir diyerek bizleri güldürdü. Bildiğimiz gibi, bir şeyin gerçeği farklı, imajı çok başka olabilir. Dolayısıyla burada da benim aklıma gelen sorular, Avrupalı olmanın imajı ve antropolojinin, bilim dalı olarak imajı nedir? Bu soruların üzerinden birçok açılımlar olabilir. Şimdi Antropolojinin imajını sorgulayınca, bunun Türkiye ve Türkiye gibi ülkeler söz konusu olduğunda Avrupa'ya kıyasla çok farklıdır diye düşünüyorum. İmajın çok daha ötesinde, çok çarpıcı, sayısal durumlar var. Mesela, Türkiye'yi Amerika Birleşik Devleti'yle kıyaslarsak, çok çarpıcı farklar tespit edebiliyoruz. Burada Türkiye'yi Avrupa yerine Amerika Birleşik Devletleri ile kıyaslamayı tercih ediyorum, çünkü en büyük fark bu şekilde ortaya çıkıyor. Avrupa, birçok bakımdan aslında Türkiye ile Amerika arasında bir yerde duruyor. Hatta, bir önceki oturumlarda, Avrupa ile ABD'nin farkını dile getirmek için, "Acaba Amerika Mars, Avrupa Venüs mü?" şeklinde atıflarda bulunuldu.

Türkiye ile Amerika'yı Antropoloji bilim dalı açısından sayılar olarak kıyasladığımızda, Amerika'da her yıl, halen, ortalama altı yüz küsur doktora çalışmasının çıktığını görüyoruz. Bilim dalının kendi konu yelpazesi içinde altı yüz küsur doktora derecesi veriliyor. Türkiye'de ise her yıl, zannediyorum bir veya iki doktora çalışması ya çıkıyor, ya çıkmıyor. Bu tabii çok büyük bir farktır bilim dalları açısından. Hatta öyle diyebilirim ki, antropoloji söz

konusu olduğuunda, Türkiye'nin belki bir kör noktası var. Yani dünyayı yorumlamayı antropolojik bilgi üzerinden yapmayı çok kabul etmemiş, içine sindirmemiş bir ÷lke gibi geliyor bana. Bölümler açısından da yine Türkiye'de sadece altı üniversitede antropoloji bölümü var. Bunların bir kısmında lisans öğrencileri yok, diğerlerinde ise lisansüstü öğrenciler yok. Yani sayılarımız o kadar az ki, inanılmaz bir şey.

Sayıların ötesinde, imaj açısından baktığımızda, "antropolojinin imajı nedir" diye sorulduğunda şöyle bir küçük öykü anlatmak istiyorum. Bu gerçek hikayeyi seviyorum; çünkü, çok çarpıcı olarak toplum içinde Antropolojinin yerini mizahî bir şekilde ortaya koyuyor. Yıllar önce Hacettepe Antropoloji Bölümü'nden meslektaşlarımla birlikte Ankara'da bir dükkâna gitmiştik. Alışveriş yaptık, ondan sonra dükkân sahibiyle bir ahbaplık doğdu. Sohbet edildi, karşılıklı kartlarımızı verdik. Kartların üzerinde bir arkadaşımın "Dr." diye adı yazılıyordu. Doktor kelimesini görünce dükkân sahibi bize dedi ki, "Sizi Allah gönderdi bana. Bir dakika, eşim içeride çok hasta, karın ağrıyor. Bir dakika bir bakar mısınız?" dedi. Biz de "yok" dedik, "Biz karın ağrısından anlamayız. Biz Antropoloji doktoruyuz." Ondan sonra dükkân sahibi çaresizlikle yüzümüze baktı. "Ya, ne hastalıklar var da, biz bilmiyoruz" dedi... Yani, toplum içinde "mühendisim", ya da "avukatım", veya "tarihçiyim" desek, katiyen böyle bir yanlış anlama olmaz. Biz sürekli hem bilim camiasında kendi içimizde antropolojiyi düşünürken, hem de toplum geneli açısından, "biz kimiz? Ne yapıyoruz? Ne anlama geliyoruz? Ne işe yararız?" bunu ortaya koymak durumundayız.

Hatta sadece toplum genelinde değil, sosyal bilim dalları içinde de çok ilginç değerlendirmelere, düşündürücü ifadelere şahit oldum. Bugün burada olmayan bir arkadaşım bir gün bana dedi ki, "Çok şükür ben sosyologum, antropolog değilim." Bir başka sosyolog tanıdığım, "Ben sadece siyaset bilimi bölümlerinde çalışmak istiyorum. Sosyoloji ile hiçbir bağlantım olmamalı," dedi.

Bir diğér örnek, tanıdığım bir öğrenci velisi çocuğunun üniversite seçimi yaptığı bir sırada, “Şimdi bir mühendisliğe yazılsın, işte antropoloji, sosyoloji, uluslararası ilişkiler, onları zaten hobi olarak istediğı zamanlarda yapar” dedi. Demek istediğim, gerek bilim camiasının kendi içinde, gerekse toplum genelinde Türkiye’de böyle bir hiyerarşinin içinde biz Antropologlar olarak var olmaya, çeşitli teorik yaklaşımlarımızı uygulamaya, etkin olmaya çalışıyoruz. Ama bu sınıflamaların, bu hiyerarşinin analizini de yapıyor olmamız çok önemli. Bu değerlendirmelerin anlamlarının üzerinde durmamız gerektiğini düşünüyorum.

Burada bu durum tespitlerinin ötesinde, Antropoloji Bilim Dalı’nın kendi gelişimi ile ilgili bir düşüncemi paylaşmak istiyorum. 1940’lı yıllarda İnsan Hakları Beyannamesi kaleme alınırken Birleşmiş Milletler tarafından meslek dalları davet edilerek bu evrensel beyannameye katkıda bulunmaları istendi. Bu çağrıya itiraz ederek katılmayan ise Amerika’da bir tek antropologlar oldu. Onların o zamanki ortak görüşlerine göre, bütün dünyayı, bütün kültürleri kapsayan tek bir evrensel insan hakları anlayışından söz etmenin mümkün ve doğru olmadığı şeklindeydi. Antropologlara göre insanlar, kültürler birbirinden farklı ve kendi içinde değerlidirler. “Haklar anlayışı bir tek bildirgeye indirgenemez,” dendi. Ancak, o zamanki yaklaşımdan bugüne geldiğimizde, bugün bakıyorum birçok antropolog artık insan hakları anlayışını tartışmıyor, hatta kendi rolünü daha çok aktivist olmak yönünde görüyor. Etik kurullar ise, bir toplumda insan hakları ihlalleri görüldüğünde, antropologları gözlemci olmak yerine, bu ihlaller karşısında pasif kalmama şeklinde yönlendiriyor. Demek istediğim, ABD’de antropolog olarak üstelendiğimiz rollerin ne olduğu konusunda bir değişiklik oldu diye düşünüyorum. Bu değişikliğin yorumlanması da düşünce tarihi ve siyasi tarih yorumlarıyla bağlantılı olacaktır.

Söylemek istediğim son sözler de, çağımızda egemen kültürlerle ilgili. Bu toplantıda Avrupalılık ele alındı. Avrupa’nın içinde

olmak, dışında olmak gibi konular tartışıldı. Ancak, çoğumuz için birçok gün geçerli olan bir durum söz konusu. Şu son yıllarda medya tarafından da desteklenen ortamın içinde yaşadığımız şiddet kùltürü olduğunu söyleyebilirim. Bizim için çok yakın komşumuz, Irak'ta, son birkaç yıl içinde sayı olarak milyonla ifade edilen sivil ölümler söz konusu. Bunu biz duyuyoruz, kısmen görüyoruz, haberlerde okuyoruz; fakat nedense hep çok uzaklarda bizim dışımızda gibi algılıyoruz. Oysa, her şeyin yakınlaştığı bir dünya bu şiddet bize çok uzaktaymış gibi geliyor. Oysa, bu şiddet aslında birebir içimize girdi: Bundan birkaç ay önce bir araştırma görevlimizin kuzeni Adana'dan Bağdat'a giden uçak düşünce uçaktaki otuz sekiz işçi ile birlikte yaşamını kaybetti. Öğrenildiğine göre bu sıradan bir kaza değil, yerden vurulmuş olan bir uçak. Bu tür yaşananlara rağmen biz hâlâ bu şiddeti kendi dışımızda gibi düşünüp algılıyoruz. Bu algının açıklanmasında ben yine antropolojiye görev düştüğünü de düşünüyorum.

Sabahki konuşmalarda çok güzel dile getirildi. Antropoloji ayrıntının bilimidir. Çok emek vererek bir toplumun içinde bulunursunuz. Sabır işidir. Yani çok tevazu gerektiren bir bilim dalıdır. Öyle çok kolayca genelleme yapmazsınız. Hep böyle içten çalışırsınız. Sabah ki konuşmalarda mesela, Bosna'da olanları anlamak bakımından belki gazeteciler, antropoloji bilselerdi oradaki şiddeti daha iyi algılayıp yorumlayabilirlerdi gibi görüşler var. Tabii o şiddetin bir yerde nihai tezahürü oluyor: fakat daha da bir farklı boyutta, daha belki makro düzeyde nasıl oluyor da bazı şiddet türlerine izin veriliyor, diğerlerine hiç verilmeyebiliyor? Veya Bosna örneğinde neden Avrupa'nın kendi içinden bir müdahale olmadı? Okyanus ötesinden, Amerika'dan bir müdahale geldi ve şiddet durdu. Ama durdu mu? Mesela bir Bosnalı öğrencimin düşüncesine göre de "durmadı". Öğrencim, "hem durdu, hem durmadı," diyor. Yani şiddet bitiyor mu, veya kaba şiddetin ötesinde günlük yaşamda ırkçılık ve tezahürleri bitiyor mu? Bir tür dışlama bitiyor mu? Bu konular ciddi olarak antropologların

inceleme alanlarına girmek durumunda diye düşünüyorum. Yani sadece mikro açıdan değil, makro bağlantılarla birlikte mikro anlatımları anlamlandırmaları ele almamız gerekiyor.

Şiddet söz konusu olunca, ağır ve üzücü konuşmalar oluyor. Son söz olarak, biraz daha umutlu bir not üzerinde bitirmek ve tekrar soru sormak istiyorum. Antropolojinin geleceği ne olabilir? Amerika'da, Avrupa'da, Türkiye'de Antropoloji'nin gelişimi ne olabilir? Türkiye'de Antropoloji ne olacak deyince, bir kere çok tabii ümit ediyorum ki, sadece altı üniversitede değil, çok daha fazla üniversitede antropoloji bölümlerinin kendi adıyla açılması- nın şahsen büyük yarar olarak görüyorum. Şu anda Türkiye'de antropologların büyük bir kısmı farklı; farklı dallarda bir tür antropoloji yapıyorlar. Siyaset Bilimi olsun, Sosyoloji, Psikoloji, Tıp gibi dallara gitmiş oluyorlar. Veya Türkiye'de yine değişik bilim dallarından öğrenciler doktora yapmak için yurt dışına gidiyorlar. Antropoloji diplomaları alıyorlar. Türkiye'ye dönünce yine farklı dallara giriyorlar. Bu da tabii, bir asimetri yaratıyor. Özellikle sabah da konuşuldu bu konu; inceleyen, incelenen toplumlar arasındaki fark bakımından. Tabii, Türkiye'de antropolojinin güçlenmesi bir kere sayıca artmak demek. Biraz da, belki bu boşluğa cevap olarak yıllar sonra ilk defa olarak İstanbul'da Yeditepe Üniversitesi'nde Antropoloji Bölümü'nde halen yetmiş kadar doktora ve yüksek lisans öğrencimiz var. Her gün de sayı artıyor. Benim ümidim, iyi öğrencilerle en az üç yüz öğrencilik bir grup olursa, o zaman iyi bir araştırma ünitesi oluruz diye düşünüyorum. Ama tabii ki, Türkiye düşünüldüğünde bu sayı hiç yeterli değil. Bu tür araştırmaların ülke çapında çok daha güçlenmesi ve desteklenmesi de önemli. Son yıllarda TÜBİTAK'ın sosyal araştırmalara verdiği destek bu boşluğu biraz kapatmış durumda.

Değişen bir dünyada Antropoloji'nin diğer bilim dallarıyla da ilişkisi, disiplinlerarası çalışmalarla desteklenmesi de önemli. Bunlar kendi başına çok farklı, büyük konular, ilişkiler de çok önemli; ama yöntem olarak da Antropolojinin yönteminde de, uygulanan

yöntemlerde de biraz değışiklik var. Bu değışikliklerden bir tanesi de, eskiden bir alan çalışması yapan antropolog uzak bir yere gidiyor, geri dönüyor ve bütün materyali oturup uzaktan elindeki verileri yazma fırsatını buluyordu. Ama şimdi çok daha hareketliliği olan bir dünyada bunun farklı uygulamalarını görüyoruz. Küçülen bir dünyada “alan” da sizi takip ediyor, evinizin içine giriyor. Yani, incelediğiniz toplumun bireyleri misafir olarak, uzun süre kalmak için, veya çocuklarını okutmak için size gelebiliyorlar. Evinize giriyorlar. İnceleyen ve incelenen arasındaki bu sınırlar da değışiyor.

Bu fiili duruma ilave olarak ve tabii her zaman bir soru olan “Antropoloji bir bilim midir, değil midir?” sorusu karşımıza çıkıyor. Yazdığımız etnografilerin, bilimsel yorumların aslında incelediğimiz toplumlarla bir diyalog, kendi aramızdaki esasında kişisel bir birleşme olduğunu da görüyoruz. Bütün bu gelişimler içinde dünyada ve Türkiye’de Antropoloji’nin geleceğini çok hızla değışen bir zemin üzerinde çok ilginç buluyorum. Yirmi yıl sonrasının Antropolojisi ve Avrupası bugünkünden çok farklı olacak.

Kaynakça

- Gürsoy, Akile. 1978. “Sosyal Antropoloji’de Fonksiyonalist Teoriye Toplu bir Bakış”. *Hacettepe University Social Science Bulletin* (2).
- Gürsoy, Akile. 1989. “Önsöz”. (*A Critical Theory of the Family* adlı kitabın Türkçe çevirisi). *Ailenin Eleştirel Teorisi*. s. 7-22. Mark Poster (der). İstanbul: Ayrıntı.
- Gürsoy, Akile. 1992. “Introduction”. *Please, No Police*, by A. Ören, in *Series of Middle Eastern Fiction in Translation*. Texas: University of Texas Press.
- Gürsoy, Akile. 1996. “Beyond the Orthodox: Heresy in Medicine and the Social Sciences from a Cross-Cultural Perspective.” *Social Science & Medicine* (43/5): 577-599.
- Gürsoy, Akile. 1998/99. “Preventive Diplomacy: A Constructive Avenue for Turkish Greek Relations?” *Turkish Review of Balkan Studies* 4. 81-86.
- Gürsoy, Akile. 1998. “Göç”. *Üç Kuşak Cumhuriyet* içinde. Uğut Tamyeli (der.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

14

BİR MEDENİYET TARİHİ

Bozkurt Güvenç*

Hatırlayacaksınız, bu toplantıyı İlber Ortaylı bir notla açtı. Ben de kongre adına kendisine teşekkür ettim ve de ayrılırken de, “Çok teşekkür ederim, çok yararlı oldu. Bir medeniyet tarihi örneği, ama hepsine katılmıyorum. Biraz sizden değişik şeyler söyleyeceğim,” dedim. O da benim söyleyeceklerimi öğrenmek istiyormuş. Aslında bu konuşma, toparlayıcı bir kapanış konuşması olacaktı. Fakat üç günlük kongrenin bende bıraktığı izlenimlerle, kapanış konuşmasını daha önce Belçika’da, Brüksel’de yaptığım bir sunuşun tekrarı gibi bir şeye çevirdim.

Şöyle kısaca özetleyeyim; bundan yıllar önce Brüksel’de Avrupa Komisyonu’ndan bir davet aldım. Davetin mahiyetini şöyle anlattılar: “Bir Türk gecesi düşünüyoruz. Bu Türk gecesinde Avrupalı tarihçiler, Türklerin Avrupa üzerindeki kültürel etkilerini anlatacaklar. Sizden de ricamız Avrupa’nın Türkiye üzerindeki — Osmanlı dönemi dâhil— etkilerini bize sunmanız. Yarım saat zamanınız olacak; hazırlıklı geliniz.”

* Prof. Dr. (Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Kurucu Başkanı) Emekli Öğretim Üyesi.

Brüksel'e gittiğimde biraz sürpriz bir durum vardı. Benden önce iki Alman, bir Belçikalı profesör, Osmanlıların ve Türklerin Avrupa üzerindeki etkilerini anlattılar. Sürpriz şu bakımdan; birinci hanım bir sanat tarihçisiydi. Ayasofya'nın Avrupa mimarisindeki etkilerini anlattı. Bildiğiniz gibi Ayasofya bir Türk eseri değil, bir Bizans eseridir. Yarım saat biz Ayasofya'yı dinledik. İkincisi daha da büyük sürpriz oldu. Yine bir Alman profesör bir Alman ve Çekoslovak Müzesi'nde küçük bir biblodan bahsetti. Burada bir biblo varmış. Bir oyuncak gibi, bir kız çocuğu biblosu, seramik. Kız çocuğunun elbisesinin eteğindeki bezemeler, dekorasyonlar bir Türk motifinden alınmış. Bir de bunun üzerinde yarım saatlik bir sunuş yaptı. Tabii alkışlandı. Ben alkışladım mı bilmiyorum. Yani neyse orada gülmedim de, burada güldüm. Üçüncüsü de Belçika'da bir Türk köyü varmış. O Türk köyünün de neden adı Türk olmuş, bunun üzerineydi. Türk köyündeki müzede bulunan Türk bayrakları, Türklerden esir alınan o silahların bir sunuşu yapıldı. Yani Türkiye'nin Avrupa üzerindeki etkileri özetle, Bizans, 5. yüzyıldan Bizans'ın meşhur kilisesi, bir müzedeki kızın eteğindeki Türk deseni ve ondan sonra da Türk köyündeki müzede Türk silahları.

Benim sunuşum başka türlü oldu. Ben aşağı yukarı 250 yıl boyunca Avrupa'nın Türkiye üzerindeki bıraktığı derin izleri özetleyen bir *power point* sunuşu yaptım. Ondan sonra da Cumhuriyet dönemine geçtim. Şimdi çok fazla zamanım olmadığı için kısa bir özetle başlıyorum.

Yıl 1729, aşağı yukarı iki yüz elli yıllık bir birikimden sonra Osmanlı Devleti'nde ilk matbaa kuruluyor: İbrahim Mütefferika. Ve ilk kitaplar basılmaya başlanıyor. İnanması zor, elli yılda elli kitap kadar basılabiliyor. Bunların çoğu da tarih ve dil kitapları. 1750'den sonra da kitap basılmıyor. İbrahim Mütefferika bir Macar, biz onu Türk sanıyoruz. İbrahim adını almış aslında Bulgaristan'daki dini baskıdan kaçıp geliyor. Fakat ilginç bir sözü var: "Avrupa'da *wisdom*, yani akıl, bilgelik egemendir. Osmanlı da iman," diyor. Fakat şunu da ekliyor arkasından; "Şu anda" diyor.

“Belki imarınız Avrupa halkından üstündür; fakat ileride, Avrupa’nın akıllı, pozitivizmi sizi geride bırakabilir.

İkinci değinmek istediğim kişi Kont Bonneval, bu Gourbon ailesinden kaçan siyasi kişi Osmanlıya iltica ediyor, yargılanmamak için ve Osmanlı ordusuna topçuluğu öğretiyor. Hatırlatmak istiyorum; İlber Ortaylı dedi ki, “Biz topçuluğu onlardan öğrenmedik, biliyorduk.” Hayır. Modern topçuluğu, matematiğe dayalı, geometriye dayalı topçuluğu biz Kont Bonneval’dan öğrendik. Bu arada 1774’te bir felaket oldu. Bir Rus donanması Baltık’tan çıktı... Bizim Osmanlı donanmasını bir gece de yaktı. Bunun etkileri İstanbul’da büyük telaş yarattı. Ve Osmanlılar bir mühendis mektebi kurmaya karar verdiler. Ama nasıl yapacaklarını bilmiyorlar. Fransız elçiliğinde çalışan yine bir Macar, Baron De Tot adından bir mühendis, Türkçe biliyor. Fransızlar diyorlar ki, “bu adam size yardımcı olabilir.” Görev veriliyor, o da durumu inceliyor ve Osmanlı’ya diyor ki, “geometriye dayalı olarak bir mühendis mektebi kurulabilir.” Geometri olmadan bir mühendislik olmaz. Zaten Türkçe’de mühendislik geometri demek. Fakat maalesef geometri bilen kimse yok. Sadrazamın önerisi üzerine Baron De Tot bir sınav yapıyor. Yirmi kadar kişiyi çağırıyorlar. Şu basit soruyu soruyor. Baron De Tot bu olayı Amsterdam’da yirmi yıl sonra yayınladı. Olay şöyledir, soruyorum: “Bir üçgenin iç açılarının toplamı kaç derecedir?” Bilen yok. Bir tek müderris diyor ki, üçgenine göre değişir. Büyük üçgenlerin açıları büyük olur. Sizler sosyal bilimcisiniz, ama eminim çoğunuz bir üçgenin iç açılarının toplamının üçgenin boyuyla ilgili olmadığını bilir. Üçgen ne kadar büyük olsa açıların toplamı 180 derecedir. Yani biz bilmiyorduk, bunu da öğrenmemiz gerekti ve otuz yıl süren bir geometri eğitiminden sonra mühendis mektepleri kurulabilmiştir. Bunu da kabul etmemiz gerekir.

Tanzimat adında bir dönemimiz var. 1839’da Osmanlıların Mısır karşısındaki mağlubiyetinden sonra Osmanlılar diyorlar ki, “Artık bu devleti değiştirmek gerekir. Reform yapmak gerekir.

Yoksa Fransız ihtilali gelecek bizim saltanatımıza da son verecek." Osmanlı devleti süratle kentleşmek, Avrupalılaşmak istiyor. Örnekle olarak Avrupa'yı alıyor. Fakat çok fazla muhalefet var. Uzun boylu dayanamıyor ve çok da başarılı olamıyor. Ondan sonra yerine gelen başka şeyler var. Fakat yerine gelen sultanlar İtalya'dan, bir müzisyen getiriyorlar, sarayın bandosunun başına. O müzisyen de ilk defa Türkiye'ye notayı getiriyor. Müzik notası, bu İtalyan müzisyenin saraya getirdiği bir şeydir. Padişah sarayda opera sergiletiyor ve tiyatro oynatıyor. Bundan cesaret alan kumpanyalar Beyoğlu'nda tiyatro eserleri sergiliyorlar. Bizde böyle bir gelenek yoktu. Yani bunu da kabul etmemiz gerekiyor.

Evet, Dolmabahçe Sarayı... İftihar ediyoruz, padişahlarımızın büyük bir eseri bize bıraktığı, görülecek eserler, fakat bu saraylar Batı'dan alınan borçla yapılmıştır. Ve sonunda bu borç ödenemediği için Osmanlı Devleti bir ekonomik bakımından bir koloni halinde gelmiştir. Bu gerçeği de kabul etmemiz gerekiyor.

1850'lerde Fransız, İngiliz sermayesi bir *Bank Ottoman*, Osmanlı Bankası kurma kararı alıyor. Banka kurulacak, ama bankaya ruhsat verecek bir makam bulamıyorlar. Bu bankanın kuruluş yetkisinin altında Kraliçe Viktorya'nın imzası vardır. Viktorya imzalıyor bu belgeyi; böyle bir bankanın kurulması için. Çünkü Osmanlı'da bunu, böyle bir yabancı kuruluşu kabul edecek bir yetki mercii yok. Bankayı kuranlar diyorlar ki, "Bundan sonra Osmanlı Devleti Galata daki sarraflardan borç almasın. Modern devletler bankadan borç alırlar ve bankaya öderler." Fakat Osmanlı iflasının da başlangıcı bu kurulan bankadır. Çünkü Osmanlı'yı borç almaya alıştırmıştır ve Osmanlı ödemediği sürece de daha fazla borçlanıp, Osmanlı borçları ödenemez hale gelmiştir. İlber Ortaylı'nın bahsettiği gibi, bu arada bazı yetenekli Türk gençleri Fransa'ya gönderilir, hukuk tahsil etmek üzere. Ethem Paşa'nın ailesinden Osman Hamdi Bey, hukuk tahsil etmek üzere gider, ama sanat tahsil eder, arkeoloji tahsil eder ve o günün en güzel en güzel arkeoloji müzesi İstanbul'da yapılır. Dünya'nın en ileri gelen mimarları tarafından. O zaman da mesela Osmanlı Sa-

rayı'nı inşaa eden, tasarlayan mimarlar Paris'te Beaux Art'a giderler ve orada aldıkları eğitimle Barok mimarisinin en güzelini Boğaz'a yaparlar. Biz farkında değiliz, ama şu Ortaköy Camii var ya, Barok mimarisinin en güzel örneğidir. Bunu Fransızlar'dan duydum ve biraz da hayretle öğrendim. Camüdir, ama Barok'un en güzel örneğidir. Biraz eğitim imkânı verilse, Osmanlıların bazı şeyleri yapabileceğini görüyoruz.

Fransa'ya gidenler arasında daha önce bir Şinasi var. Siz onu edebi eserlerinden tanırırsınız. Şinasi de oraya mühendislik veya hukuk tahsil etmek üzere gitti. Fakat salonları dolaştı ve bir devrimci olarak geldi. Fransız Devrimi'nin Türkiye'deki temsilcisi oldu. Fransızca ve Türkçe olarak ilk gazeteleri çıkartmıştı. Yani devletin yayınları dışında, ilk özel teşebbüs ve gazeteyi biz Fransa'dan ve Batı'dan öğrendik. Bu gerçeği de kabul etmemiz gerekiyor.

Daha önce Osmanlı'nın Batı karşısındaki zayıf durumunu gören bazı Osmanlılar, bir dernek kurdular, Yeni Osmanlılar diye. Amaçları, "Devletin çöktüğü görülüyor, devlet giderek zayıflıyor, acaba Yeni Osmanlı ruhuyla devleti canlandırabilir miyiz?" idi. Bunlar arasında bir Mustafa Fazıl Paşa var. Kendisi Mısır'dan geliyor. Fakat başarılı olamayınca Fransa'ya kaçıyor. Fransa'dan sultana mektup yazıyor. Laikliğin ilk işaretidir. Sultana diyor ki, "ey sultan Mısır'dan çıktım, İstanbul'a geldim. Şimdi Paris'teyim. Eğer devletle, dini ayırmazsanız çok kısa zamanda ikisi de çökecektir." Devleti uyarıyor. Eğer ikisini ayırmazsanız, laiklikten söz etmiyor, ama ayırmadan söz ediyor. Ve nitekim bu tahmini doğru çıkmıştır.

Evet, şimdi efendim 1876, Tanzimat'ın sonu. Fakat Osmanlı Devleti büyük bir komplo karşısında 1774'te Ruslara yenildikten sonra, Avrupalılar, özellikle koloniyel, emperyalist Avrupalılar bir slogan ortaya atıyorlar. *The Eastern Question*, yani Doğu Sorunu. Nedir Doğu Sorunu? Ben bunu tarih kitaplarında hep okurdum. Doğu Sorunu, Osmanlı Sorunu... Peki, Osmanlı'nın ne so-

runu? Olay şöyle, 1774'ten sonra Batılılar karar veriyorlar ki, Osmanlı devleti artık ayağa kalkamaz. Çöküş başlamıştır ve çökecektir. Osmanlı devleti dağıldığı zaman emperyalist kişiler bunu nasıl paylaşacaklardır? İngiltere var, Fransa var. Yukarıdan Rusya ben de varım diyor. Sonra Almanya da buna katılıyor. İşte, Doğu Sorunu budur. Fakat ben pek imkân vermediğim için karar verseler hemen bitirebilirler. Mesela 1827'de Mehmet Ali Paşa ilerlediği zaman üç defa Osmanlı ordularını yenmişti. Bizim tarih kitaplarımız bunu söylemez. Eğer Ruslarla, İngilizler durdurmasalar, Mehmet Ali Paşa İstanbul'a gelir ve sultan olurdu. Fakat İngilizler diyorlar ki, biz İstanbul'da Mehmet Ali Paşa'yı istemiyoruz. Osmanlı padişahı yerinde dursun ki, biz onu istediğimiz zaman indirelim. Nitekim istedikleri zaman da indiriyorlar.

1853'te ilginç bir olay var. Rus Çarı II. Nikola, Kırım Savaşı'ndan önce diyor ki İngilizlere, "Hasta adam ölmek üzere. Hadi, birlikte cenaze hazırlıklarını yapalım." İngilizlerin cevabı: "Hasta adamın bir iyi doktora ihtiyacı var." Yani, demek istedikleri şudur, İngiltere henüz Osmanlı imparatorluğunu bitirmeye, yıkmaya karar vermemiştir. Bunu zamanını beklemektedir. Bu arada çok idealist bir devlet adamı Mithat Paşa, Türkiye'de valilik yapmış, Bağdat'ta bulunmuş, Türkiye'de anayasal bir sultanlık sürmekte. Bir monarşi, fakat anayasaya dayalı; padişahın sınırlarını düşürüp, parlamentonun sınırlarını arttıran biri... Fakat o da başarılı olamıyor, biliyorsunuz. Öldürülüyor.

Efendim 1912 yılı, ilginç bir olay, 1870'de Berlin'de atlı tramvaylar var. Bir yıl sonra bir atlı tramvay Beyoğlu'nda da vardır. Yani Osmanlı çok hızlı bir şekilde Avrupa'da olup bitenleri takip ediyor. Ama bütün Türkiye'de değil, sadece Pera'da. Pera bir küçük Avrupa modelidir. 1912'de Almanların yaptığı güzel köprü üzerinde, Almanların ve Belçikalıların, Fransızların elektrikli tramvay işleri, ilk defa olarak tarihi yarım adayla Pera arasında modern bir ulaşım sağlanmış oluyor. Çok önemli bir olay... İkisi de Avrupalılar tarafından yapılmıştır. Ama o tarihlerde İstanbul'da sürekli yangınlar, o denizden öbür denize, İstanbul'da, üst

üste beş yıl, on yıl arayla ahşap evler yanmıştır. Bu yangınlardan dolayı dünyanın bütün sigorta şirketleri İstanbul'a hücum ederler ve ilk defa olarak İstanbul'da yangın haritalarını yaptırırlar. Sigorta haritaları... Sigortacılar gelip sizin evinizin özelliklerini tespit ediyorlar. İşte diyorlar ki, "Sizin evinizi şu kadara sigorta ederiz." Yani sigortacılar vasıtasıyla İstanbul ilk defa olarak plana kavuşuyor. Çünkü bir büyük kentte plan olmadan belediyeciliğin olmayacağını kabul edersiniz. Evet, bu bir küçük hadise... İşte savaştan sonra Osmanlı yeniliyor, Sevr ile Osmanlı devleti yıkılıyor. Hatta Türklere de diyorlar ki, "Siz artık burada durmayın. Siz artık Asya'ya, geldiğiniz yere dönün."

Bu vermiş olduğum sunuşun özeti şudur, Batı bastırmaktadır, Osmanlı da kabul etmektedir. Osmanlı'nın amacı çağdaşlaşmak, modernleşmek değil, Avrupalılaşmaktır. Avrupa'ya ne kadar benzerseniz o kadar da modern olacaksınız. Avrupa da bunu istemektedir, ama bu isteğin arkasında Osmanlı devletinin sonu gelmiştir.

Şimdi efendim, ikinci safhaya geçiyorum. Bu Cumhuriyet kurulduktan sonra acaba Avrupa ile ilişkilerimiz ne durumdadır? Türkiye Cumhuriyeti'nin ve biz Türkler'in Avrupa'da bağışlanmayan kusuru, Batı'ya bu yenilgiyi tattırmış olmamızdır. Bundan dolayı bizi asla bağışlamıyorlar. İsmet Paşa general üniformasını bırakıp Lozan'a gittiği zaman, mesajı, başından sonuna kadar, "Biz buraya barış yapmaya geldik"tir. "Harp tazminatı almaya gelmedik." Ve bütün muhalefeti çökertiyor. İngilizler şikâyet ediyorlar. Biz bir savaşçı ile karşılaşmayı düşünüyorduk, ama karşımızda sürekli barış taarruzu yapan bir general var ve kazanıyor. Ve artık Türkiye sadece Anadolu'nun bir parçasına sıkışmış bir Türkiye değil, Anadolu'nun tümüne sahip olan bir ülke, bir ulus haline geliyor. Ama savaş kazanmak yetmiyor, Atatürk diyor ki, "Esas savaş şimdi başlıyor. En önemli savaş, yeni bir toplum, yeni bir kültür, yeni bir insan yaratma savaşı," diyor. Bu daha zor bir savaştır. Ve Cumhuriyet'in hikâyesi, bir kültür devriminin

hikâyesidir ve Cumhuriyet sonunda bunu başarmıştır, diye düşünüyorum. Tabii Atatürk'ün yanında onunla aynı fikirde her zaman olmayan, ama onunla çok yakın çalışan başarılı olan bir başbakan var.

Burada anlatmak istediğim bir gerçek var ki, bu gün içinde geçerlidir. Yıl 1919, Atatürk Sivas Kongresi'nde, daha Yunanlılarla savaş başlamamış, daha 1920 Sevr uygulanmamış, daha bastırılmamış. Bir Alman muhabiri fotoğraf çekiyor. Sivas Lisesi'nin bahçesinde, fotoğraf aslında siyah beyazdır, sonradan renklendirilmiş sulu boya ile. Fotoğraf Almanya'daki gazetede yayımlandığı zaman altında şöyle bir fotoğraf altı var. Gazeteci soruyor: "Paşa hazretleri, siz bu kıyafetlerinizle Parisli bir burjuvasınız, askerleriniz Ege'de savaşıyor. Burada bir çelişki yok mu?" "Hayır," diyor Atatürk. "Burada bir çelişki yok." "Çünkü," diyor "benim bu kıyafetim, Batıların emperyalist saldırısına karşı en iyi savunmadır. Benim bu kıyafetim Batı düşmanı değildir." Atatürk Batı ile savaşmıştır. Bu gerçeği anlamakta biraz sıkıntı çekiyoruz. Atatürk kurtuluşu yine Batı'da görmüştür, ama Avrupalılaşmak demiyor. Atatürk, "Çağdaş bir ulus haline gelmek ve çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmak, çağdaş uluslar topluluğunun bir üyesi olmak," diyor. "Batılı olmak" demiyor. Batılı olmanın güçlüğünü o da bilmektedir, diye düşünüyorum.

Yeni bir insan yaratma konusunda Atatürk'ün işte medeni kanunu var. Eğitim konusunda yaptığı reformları var, 1920'lerde. Bütün bu kanunların amacı tekrarlamak istiyorum. Doğru anlamda laikliktir, *secularizm* değildir. *Secularizm* ayırır. Fransız laikliği birleştirmek, entegre etmeye çalışır. Bu gerçeği bilmediğimiz için, bu ikisini biz birbirine karıştırıyoruz. Burada ilham kaynağı Ziya Gökalp Bey'dir. Ziya Gökalp daha 1915'te demiştir ki, "Türkiye'de üç çeşit okul var. Tanzimat Okulu var, yabancı okullar var, medreseler var. Birisi Arapça, birisi Frenkçe, birisi Türkçe." "Bir ulusta üç tane dil olmaz. Eğer çağdaş bir ulus olacaksak tek bir dili ve tek bir okulu olması lazım." 1924'teki eğitim reformunun amacı Türkiye'de eğitimi birleştirmektir.

İşte geçen gün burada İstanbul'daki eğitimin nasıl modernleşebileceğini gördük. Tabii burada çok önemli bir sorun var. Bir dil sorunu, benim gibi kültür değerlerinin dile ne kadar bağlı olduğunu kabul eden antropolog arkadaşlarımız, bugün Türkiye'deki bu yabancı dil furyasının milli eğitimimize değilse bile, kültürel varlığımıza ne kadar zararlı olduğunu görecektir. Türkçeyi öğrenemeyen çocuklarımıza İngilizce öğretmeye çalışıyorlar. Bunda başarılı olursak zaten bir Türk varlığı, bir Türk kimliğine gerek kalmayacak. Biz de İngilizce konuşan ülkelerden biri haline gelebiliriz.

Medeni kanunun yapıcısı, benim de adaşım olan Mahmut Esat Bozkurt şöyle der: "Atatürk'ün büyük bir tevazu ile yapmış olduğu reformların amacı şudur: Türkiye'nin yaptığı reformlar reform değil, çok büyük bir devrimdir. Ama Türkler bu devrimi karsız olarak yapıyorlar." "Bu çok önemlidir," ve der ki, "Türk Devrimi kadar da büyük bir devrim yapılmamıştır. Yazısını değiştirmiştir, hukukunu değiştirmiştir." Eğer Türk Devriminin ne yapmak istediğini merak ederseniz, Mahmut Esat Bey'in *Atatürk İhtilali*'ni okuyunuz. Bu kitabın başında devrimler ve reformlar, çağdaşlaşma konusunda çok önemli ipuçlarını bulacağınızı söyleyebilirim. 1927-28: Atatürk, ilk defa Haydarpaşa'ya geliyor. Şapka inkılâbını yapmıştır. Bir Batılıdır, elinde şapkası vardır. Kendisini Haydarpaşa'da karşılayan grup, İstanbul'un hanımefendileri de zamanın, Batı'nın çarliston şapkalarıyla karşılıyorlar. Atatürk kadınların bir sevgilisidir, bir kahramanıdır. Çünkü onları "insan" yapmaya çalışmaktadır. Türk laikliğinin amacı Türk devletinden önce, Türk kadınına vatandaş yapmaktır. İzin verirsiniz bir cümle daha ekleyeceğim. 1900 Osmanlı Meclisi'ndeki düşünce şudur: "Osmanlı devletinde insanlar var; ve kadınlar var." Ama kadınlar insan sayılmıyor. Bir kanun vesilesiyle vekillerden bir tanesi başkana sorar: "Bu kanun kadınlara da uygulanacak mı?" "Ne mü-nasebet," diyor, başkan. "Sadece insanlara uygulanacak." Eğer erkeklere uygulanacak deseydi mesele yoktu; ama insanlarla ka-

dınların, tam da insan kategorisinde olmadığını gösteren bir tarihi olay. Tabii herkes böyle düşünmeyebilir ama meclis başkanı ve kanaati böyleydi.

Efendim, Atatürk kadınlar için düşündüğü istikbali, Sabiha Gökçen ile gerçekleştirmiştir. Türk müdür? Ermeni midir? Rum mudur? Hiç önemli değil, ama bir Türk kızı pilot olmuştur, askeri pilot olmuştur. Tek başına bir uçakla Balkanları dolaşıp İstanbul'a dönmüştür. Yani kadınlara imkân verilirse bunu öğreneceklerdir. 1875'te bir Osmanlı dergisi diyor ki, "kadınların saç uzun aklı kısa." Kadınların aklı kısa değil, ama kadını sosyal hayata katmazsanız onun aklı kısa kalır. Onu, bu aradaki uçurumu kaldırmanın yolu kadının sosyal hayata girmesidir ki, Atatürk'ün de yapmaya çalıştığı da budur.

Atatürk solcu veya sağcı değildir. Atatürk tam manasıyla bir devrimcidir. 1934'ten sonra Celal Bayar'ı bir banka müdürü olarak, bizim arkadaşımızın Akile'nin dedesini, ekonomi bakanı, arkasından da başbakan yapmıştır. Yani Atatürk, yönetimin bir an önce kalkınması ve ekonomik bir varlığa sahip olması için her şeyi yapmıştır. Ankara'da İş Bankası, Ziraat Bankası'ndan sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi imkânlarıyla kurduğu ilk bankadır.

Efendim, arada eğitime küçük bir atıfta bulunayım. 1930'larda Avrupa'da bir söz var. Berlin'den sonra en iyi ikinci Alman Üniversitesi İstanbul'dadır. Sebebi Nazi rejimini reddeden iki yüze yakın akademik üye İstanbul Üniversitesi'nde yer almıştır ve İstanbul'da, Türkiye'de üniversite o tarihte yapılmıştır. Ama bu arada bir İlber Ortaylı'nın bir yorumu vardı. Onu da düzeltmek istiyorum. Osmanlı Devleti beş defa üniversite kurmaya kalkmıştır. Beşinde de başarılı olamamıştır. Sonra da Fransızlar demişlerdir ki, "Siz üniversiteyi kuramayacaksınız. Onun yerine biz size büyük bir lise kuralım." Galatasaray böyle bir teşebbüsün sonucunda ve Fransızların desteği ile gerçekleşmiştir.

Ankara'daki edebiyat fakùltesi hâlâ Ankara'da ki en güzel binalardan bir tanesidir ve bir Alman mimarı tarafından yapılmıştır.

Yani Türkiye'nin modernleşmesinde Alman militarizminin değil, ama Alman eğitiminin çok büyük katkısı olduğu gerçektir. Alman hocaların hepsinin büyük katkısı olmuştur. Bunların içerisinde de demokrat üyeler vardır. Bu gerçeği de tekrarlamak gerekir.

Müzik ve çok sesli müziğe değinmişti, İlber Ortaylı arkadaşımız. Yani Batı'yı Doğu'dan ayıran şey, Batı'nın çok sesli müziği yaratmış olmasıdır. Atatürk'te bunu gördüğü için Türkiye'de bir müzik reformuna ihtiyaç duyulmuştur. Türkiye'de yetişmiş bazı, Batı'dan yetişmiş bazı bestekârların bulunmasına karşı, Almanya'dan birini getiriyor müzik okulunun başına ve diyor ki, "Evvela Batı müziği ile başlayalım. Çok sesli müzikle başlayalım. Ondan sonra kendi konservatuarımıza döneriz," diyor. Ankara'da ilk opera kuruluyor. Operanın başına Berlin'den Carl Ebert geliyor. Almanların ünlü bir sanat yönetmeni yani Türkiye'nin Türkiye olmasında, Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün çok bilinçli olarak çağrılar, davetleri ve tercihleri rol oynamıştır. Osmanlı döneminde baskıyla gelen Batı kültürü, Cumhuriyet döneminde bizim arzumuzla gelmektedir, bizim talebimizle bize gelmektedir. Atatürk'ün amacı yeni bir devlet yeni bir hükümet değil, yeni bir toplum yaratmaktır. O yeni toplum, yeni insan yaratacaktır veya yeni toplum yeni insanı, yeni insan da yeni toplumu yaratacaktır. Bu görev Hasan Ali Bey'e düşmüştür. Bugün Türkiye'de iftihar ettiğimiz ne varsa, şu toplantıda kadınlarla, erkeklerin yan yana oturması, karışık okullar hep onun eseridir. Üniversite onun eseridir, halk eğitim onun eseridir, köy eğitimi onun eseridir. Okul öncesi eğitim onun eseridir. Kütüphanelerimiz, konservatuarlarımız, eğitim konusunda ne kadar kurum varsa, bütün onun altında Hasan Ali Bey'in imzası vardır. Fakat demokrasinin gelişiy-le bu muhterem eğitimci, komünist olmakla itham edilmiş ve de hizmet ettiği devlet tarafından terk edilmiştir. 1960'larda ölmüştür.

Türkiye'nin Batı'ya üye olmasına karar veren İsmet Paşa'dır. İsmet Paşa 1960'larda yorgun bir savaşçıdır. Yani elli sene, altmış

sene bu devlete hizmet ettikten sonra, demokrasiye geçişin şampiyonluğunu yaptıktan sonra, hayatının son dönemindeki durumu, kendisi adeta bir gönüllü savcı gibi, evvela Cumhuriyeti kurmuş, sonra demokrasinin yanlış anlaşılaraq Cumhuriyeti yıkmasına karşı çıkmıştır. Ve de Türkiye'nin Avrupa'ya katılması için imza vermiştir. "Türkiye kendisini ancak Avrupa'da bulacaktır, Türkiye'nin yönü budur," demiştir. Kendisi belki Cumhuriyet'e çok hizmet etmiştir, savaşlara hizmet etmiştir, ama Türkiye'de çok partili demokrasinin de kurucu babasıdır. Koruyucusudur. 1980'lerde, 90'larda yeni parlamento açılmıştır. Parlamento'daki kürsünün baskısında, "Ulusal Egemenlik Milletindir," diyor. Osmanlı Devletinde nihai kudret diye "Egemenlik Yukarıdan, Tanrıdan gelir," diyor. Türkiye Cumhuriyeti diyor ki, hayır! "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir."

Efendim, kendime yarım saat zaman vermişim. Zaten bana Brüksel'de verilen zaman da yarım saat idi. Bu yarım saati sizinle bitirdiğimi zannediyorum. Bir karikatürle konuşmama son vereceğim. Bir Japon karikatürist, Türkiye'nin kültür tarihini üç karikatürle açıklıyor. Birincisinde Türkler Anadolu üzerinden geliyorlar. Boğazı geçiriyorlar, Avrupa'nın içine kadar gidiyorlar. Fakat bir yerde duruyorlar, durduruluyorlar. Ondan sonra geri itilmeye başlanıyorlar. Fakat kolay kolay da bırakmıyorlar. Ne yapıyorlar? Kılıçlarını ve kalkanlarını çevirip dönerci oluyorlar. Ama direniyorlar. Biz buraya işçi olarak geldik. Ama biz makine değil, insanız diyorlar. Almanlar da itiraf ediyorlar. Bu kadar direnişli insanlar görmedim diyorlar. Fakat bizi de bir türlü kabul etmiyorlar. Çünkü biliyorsunuz, Fransız cumhurbaşkanına diyorlar ki, "Avrupa burada biter." Nerede biter? *Bosphorus*'ta biter. Neden *Bosphorus*'ta biter? Çünkü *Constantine* oradadır. Çünkü Bizans oradadır ve Türkler'in en büyük kabahatlerinden biri de o Bizans'ı almış olmalarıdır. Peki, çözüm nerededir? Bu çok esprili bir şey, daha doğrusu tarihte çok iyi okunur. Diyor ki, "çözüm, Türk kadını. Bu Boğaz'daki suyu değil, çöküntüyü veya ayrıntıyı veya uçuşurumu onaracaktır."

Yani bunu sonunda acaba Türkiye Avrupa Birliği'ne üye olur mu? Olmaz mı? İlber arkadaşım olmaz, yeri yoktur diyor. Ben o kadar kesin bilemiyorum. Çünkü ben tarih filozofu değilim. Ama bana sanki olabilir gibi geliyor. Bizim biraz zamana ihtiyacımız var. Ama kanaatim Avrupalıların bizden daha çok zaman ihtiyacı olduğu. Çünkü bakınız şu gerçeği biz tarih eğitimimizde unutuyoruz. Biz Avrupa'yı yenerek Avrupa'nın içlerine kadar girerken, Batılı orduları, Haçlı ordularını yeniyoruz. Yenilen kimdir biliyor musunuz? Hiç onu düşünmüyoruz. Yenilenler, hep Papa vardır, biz yeniyoruz. Her yenilgiden sonra Papalar bütün Avrupa'ya diyorlar ki: "Türkler geliyor." İtalyanlar söylemiyor mu, "Türkler geliyor," diye? Ve onlar, Avrupalılar bugün çok dindar değildi ama kendi aralarındaki sorunlar karşısında, Türkleri ve dinleri ortaya koyuyorlar. Siz bize ait değilsiniz.

Şöyle bitireyim: Avrupa Birliği kurulurken konuştular, Avrupa'nın dili ne olsun. İngilizce mi, Fransızca mı, Almanca mı? Karar verilemedi. Ne kadar üye varsa her birinin dili Avrupa'nın resmi dilidir. Bizim dilimiz de Avrupa'nın resmi dili olacaktır, üye olabilirsek. Ama şimdilik niyetli görülüyorlar. Umarım zamanla bu da değişecektir.

YAZARLAR VE ÇEVİRMENLER

Birkalan-Gedik, Hande: Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü öğretim üyesi.

Uzmanlık alanları olan toplumsal cinsiyet, milliyetçilik, mekân ve anlatı, feminist kuramlar ve yöntemler, araştırma yöntemleri, antropoloji teorisi ve folklor tarihi konusunda dersler vermiştir. Boğaziçi Üniversitesi'ndeki eğitiminden sonra ABD'ye giderek Indiana Üniversitesi Folklor Enstitüsü'nde ve Orta Avrasya Çalışmaları Bölümü'nde çift yüksek lisans derecelerini bitirmiş ve daha sonra aynı üniversitenin Folklor Enstitüsü, Antropoloji ve Kadın Çalışmaları'nda doktora'sını almıştır. Folklor, kadınların folkloru ve antropoloji konularında ABD'de; antropoloji ve folklor konularında Türkiye'de, Almanya'da ve Yunanistan'da dersler vermiştir. Avrupa'da, İskandinavya'da, ABD'de, Orta Asya'da, Kafkaslar'da ve Ortadoğu'da seminerler vermeye çeşitli kereler davet edilmiştir. Belkis Kümbetoğlu ile birlikte *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* (2005) adlı bir derlemesi, *Folklor/Edebiyat Halkbilim Özel Sayısı* editörlüğü (2000) bulunmaktadır. Makaleleri yurt içinde ve dışında birçok dergide yayımlanmıştır. Tarih Vakfı-Pertev Naili Boratav Arşivi danışma kurulu üyesidir. Ayrıca *Cultural Analysis* dergisinin yayın kurulu (Berkeley) *Border Crossing Network* (Yunanistan) üyesidir. 2007 yılında Göttingen Üniversitesi'nde *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) bursu ile Türk masalları üzerine bir araştırma yürütmüştür. Masallarla ilgili bir başka projesi ise TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir. *Feminist Antropoloji: Türkiye'den ve Dünyadan Kültürlerarası Perspektifler* Yapı Kredi Yayınları tarafından yayımlanacaktır (2013). *Changing Paradigms of Anthropology in Turkey: Intersecting European Ethnology and American Anthropology* adlı kitabının ise 2014 yılında yayımlanması planlanmaktadır.

Gedik, Erdoğan: Halen Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olan Erdoğan Gedik, Habilitation (Profesörlük) tezini Almanya'daki birinci kuşak göçmen işçilerin sözlü tarihi üzerine hazırla-

maktadır. Almanya'nın Mainz kentinde 1992-1998 yılları arasında dışçılık okudu ve dışçılık eğitiminden sonra, Almanya'nın Frankfurt am Main kentindeki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde Sosyoloji, Hukuk, Siyasal Bilimler, İktisat ve Karşılaştırmalı Dilbilim okudu. Halen Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde profesörlük tezini hazırlayan Erdoğan Gedik, Sosyoloji dalında lisans ve yüksek lisans derecelerini (Magister) 2002 yılında, doktora dercesini ise yine sosyoloji dalında 2008 yılında onur derecesiyle aldı. Gedik'in *Sozialer, kultureller, ökonomischer und linguistischer Wandel im Rahmen der transnationalen und der Binnenmigration: Soziale Netze am Beispiel von Varto* başlıklı doktora tezi Varto'da yaşanan iç ve dış göçün yerel ve ulusötesi alanda yarattığı değişimleri ve göçmenlerin sosyal ilişkilerini konu almaktadır. Gedik'in ilgi ve yayın alanları arasında Anadolu sözlü gelenekleri, folkloru, halk dansları ve sanatı, din sosyolojisi (Alevilik), milliyetçilik, dil ve dil politikaları, iç ve ulusötesi göç, akrabalık, evlilik, sosyal ağlar, anlatı, sosyolinguistik, kır sosyolojisi, afet sosyolojisi, çok siteli etnografya, adli sosyoloji ve adli dışçılık yer almaktadır. Araştırmaları 2003'te Frankfurt Üniversitesi International Promotion Center Fellowship (IPS); 2004'te Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD); 2006-2007 arasında TÜBİTAK Yabancı Araştırmacılar için Araştırma Bursu; 2007-2008 yılları arasında da Frankfurt Üniversitesi Graduate School Dissertation Fellowship (FGS) tarafından desteklenmiştir. Ötekilik, sosyal ağlar, kırsal göç ile ilgili makaleleri *Folklor/Edebiyat* ve *Urban Anthropology* dergilerinde yayınlanmıştır. Yayında bekleyen toplumsal cinsiyet ve yoksulluk konulu ve (Hande Birkalan-Gedik ile birlikte) Doğu Anadolu'da maskeli-mevsimsel festivalleri ele alan makaleleri ve bir de sözlük çalışması bulunmaktadır. Aynı zamanda profesyonel ressam olan Gedik Almanya'da birçok karma ve kişisel sergi açmıştır.

Gürsoy, Akile: Halen Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü kurucu başkanı olarak görev yapan Akile Gürsoy, 2010 -2011 yılları arasında Yeni Yüzyıl Üniversitesi Rektörü olarak görev yapmıştır. Prof. Dr. Akile Gürsoy, Liseyi İngiltere'de bulunan Cheltenham Ladies' College'da okuduktan sonra, Durham Üniversitesi'nden Antropoloji Lisansı alarak mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi'nde Antropoloji dalında doktorasını aldı ve asistanlık yaptı. UNICEF'le Güney Doğu illerinde temel sağlık hizmetleri ve özellikle çocuk sağlığı üzerinde çalıştı. 1983-98 yılları arasında Marmara Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Türkiye'de beş ayrı üniversitede ve pek çok fakültede 1990'lar arasında ABD, Austin - Texas Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ders verdi. Rockefeller araştırmacısı olarak Orta Doğu'da din, devlet ve aile ilişkilerini inceledi. 1998 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. yıldönümü kutlama faaliyetleri arasında gerçekleştirilen "Üç Kuşak Cumhuriyet Serisi" düzenleme komi-

tesi içinde yer alarak, Topkapı Sarayı'nda açılan serginin üç kavramsal bölümünün sorumluluğunu aldı (Sağlık, Göçler ve Nüfus). 1992-2002 arasında *Elsevier Science* editörlerinden olan Prof. Gürsoy'un araştırma ve yayınları sağlık antropolojisi, aile, göç, çocuk sağlığı, toplumsal cinsiyet, bilim teorisi ve bilimde ideoloji üzerinedir. Araştırmaları, Population Council, (MEAWards), Fransız Demografi Enstitüsü (INED), Avrupa Komisyonu gibi kuruluşlar tarafından desteklenmiştir. Türkiye'de Sağlık ve Sosyal Bilimler Demeği kurucu başkanlığı yapmıştır (1998-2000). Sosyal Bilimler ve Sağlık Uluslararası Forumu'nun Venezuela'daki toplantısında 2006'ya kadar bu kuruluşun dünya başkanı seçilmiştir. 2005 Ağustos ayında Yeditepe Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Sosyal Bilimler ve Sağlık Uluslararası Forumu'nun "Üçüncü Milenyumun Sağlık Gündemi" başlıklı Dünya Kongresi'ne kongre başkanlığı yapmıştır. Avrupa Bilim Vakfı'nın Sosyal Bilimler Daimi Komitesi'nde Türkiye temsilcisi olarak görev yapmaktadır.

Güvenç, Bozkurt: 1926 yılında, bir asker ailesinin ilk çocuğu olarak Samsun'da doğdu. 1926-39 ailesiyle birlikte Anadolu'yu dolaşıp tarıma fırsatını buldu. İlk ve orta öğretimini, 7 ilde 13 okulda tamamladı. 1940-43 Kabataş Lisesi'nden sonra, İTÜ'ye devam etti. 1945-50 yılları arasında devlet bursuyla ABD'ye gönderildi. Mimarlık eğitimini M.I.T.'de tamamladı. 1950-56 yılları arasında TCDD'de çalıştı. 1956-62 yılları arasında Darüşafaka Lisesi'nde matematik öğretmenliği, Yıldız Mühendislik ve Mimarlık Akademisi'nde öğretmenlik ve müdür yardımcılığı görevlerinde bulundu. 1962-64 tarihlerinde Amerikan bursuyla gittiği Columbia Üniversitesi'nde Kùltür ve İnsan Bilimi (Antropoloji) ile tanıştı. Bu alanda çalışmaya başladı. 1964-71 Hacettepe Üniversitesi'nin kuruluş çalışmalarına katıldı. Temel Bilimler Yüksek Okulu ile Nüfus Etütleri Enstitüsü'nü kurdu. 1969'da doçentlik payesini kazandı. 1971'de Hacettepe Üniversitesi'nde İnsanbilim (Antropoloji) bölümünü kurdu. 1974'de Kùltür Müsteşarı olarak görev yaptı. 1972-76 arasında Türk Sosyal Bilimler Başkanı olarak çalıştı. 1977'de profesör, 1993'de emekli oldu. 1993-2000 yılları arasında Cumhurbaşkanlığı danışmanı olarak çalıştı. 1997'de Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) şeref üyesi seçildi. Yayımlanan birçok makaleye, verilen birçok tebliğe ve seminere ek olarak, Güvenç'in yayımlanan kitapları arasında *Kùltür Kuramında Bütüncülük Sorunu* (Hacettepe Üniversitesi, 1970), *Türkiye Demografyası* (HÜNEE 1970), *İnsan ve Kùltür: Antropolojiye Giriş* (Remzi 1972), *İnsan ve Kùltür* (1972), *Kùltür Konusu ve Sorunlarımız* (Remzi 1985), *Sosyal/Kùltürel Değişim* (HÜNEE 1976), *Japon Kùltürü* (İş Bankası 1980, Boyut 2010), *Türk Kimliği* (Remzi 1992; Boyut, 2008), *Japon Eğitimi Raporu* (MEB 1991), *Türk-İslâm Sentezi* (Sarmal 1991), *Mantık ve Metot* (Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakùltesi 1992), *[Seçilmiş Ülkelerde] Üniversiteye Geçiş* (ÖSYM 1992), *Türk Kimliği: Kùltür Tarihinin Kaynakları* (Remzi 1993), *Kùltür ve Eğitim* (Gündo-

ğan 1995), *Kültür ve Demokrasi* (Gündoğan 1996), *Kültürün ABC'si* (YKY 1997), *Anılardan Sayfalar* (İş Bankası 2004) *Demirel'e Yazdıklarım* (Büke 2005) sayılabilir.

Hannerz, Ulf: Malmö doğumlu olan Hannerz, Stockholm Üniversitesi'nden sosyal antropoloji emekli profesörü ve Oslo'da Sosyal Bilimler Fakültesi onursal doktorudur (2005). Hannerz, Sosyal Antropoloji profesörü olarak 1981'den beri (1976-1980 arası vekâleten) Stockholm Üniversitesi'nde çalışmaktadır. Çalışma alanları özellikle, kent antropolojisi, medya antropolojisi ve globalleşmenin antropolojisidir. ABD'de, Batı Afrika'da ve Karayipler'de alan araştırmaları gerçekleştirmiş; çok siteli etnografya kapsamında Kudiüs, Johannesburg ve Tokyo gibi birçok önemli merkezde yabancı gazete temsilcilerini çalışmıştır. Ayrıca, Avrupa, ABD, Asya ve Avustralya'da birçok üniversitede der vermiştir. Avrupa Sosyal Antropologlar Derneği (*European Association of Social Anthropologists-EASA*) başkanlığını ve Sosyal Bilimlerde İsveç İleri Araştırmalar Merkezi (Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences (SCASSS)), yürütmüştür. İsveç Kraliyet Bilimler Akademisi ve Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi üyesidir. Çok sayıda ve farklı dillerde yayımlanan makalelerinin yanı sıra, yayımlanmış kitapları arasında *Soulside* (1969), *Lokalsamhället och omvärlden* (1973), *Caymanian Politics* (1974), *Exploring the City* (1980, 2004), *Över gränser* (1983), *Medier och kulturer* (1990), *Cultural Complexity* (1992), *Transnational Connections* (1996), *Flera fält i ett* (2001), *Foreign News* (2004) ve *Antropologi/Journalistik* (2004). *Soulside* ve *Exploring the City* kent antropolojisi alanında klasik eserler arasında yer almaktadır. 2000 yılında, Rochester Üniversitesi'nde verdiği Lewis Henry Morgan Konuşması antropoloji alanında verilen yıllık konferansların en önemlileri arasında sayılmaktadır.

Herzfeld, Michael: Cambridge (Arkeoloji ve Antropoloji Lisans, 1969); Atina (Yunan Folkloru dalında derecesiz program, 1969-70), Birmingham (Lisans, Modern Yunanistan Çalışmaları, 1972; D. Litt., 1989); ve Oxford (Sosyal Antropoloji D.Phil., 1976) üniversitelerinde gördüğü eğitimden sonra, halen Harvard Üniversitesi'nde ders vermektedir. Daha önce Vassar College'de (1978-80) ve Indiana Üniversitesi'nde (1980-91) antropoloji bölümlerinde dersler vermiştir. Fransa, İngiltere, İtalya, Avustralya'da dersler vermiş, Modern Yunan Çalışmaları Derneği ve Avrupa Antropoloji Derneği'nde görev almış, *American Ethnologist* dergisinde 1994-98 yılları arasında editörlük ve ayrıca *Journal of Modern Greek Studies*'de yardımcı editörlük yapmıştır. İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Yunanca ve Tay dilindeki makalelerine ek olarak, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece* (1982), *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (1987), *A Place in History: Social and Monumental Time in a*

Cretan Town (1991), *The Social Production of Indifference: The Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (1992), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (1997 ve 2005), *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis* (1997), *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society* (2001), *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value* (2004) ve *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome* (2009) yayımlanan kitapları arasındadır.

Klein, Barbro: Barbro Klein Sosyal Bilimlerde İsveç İleri Araştırmalar Merkezi (Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences (SCASSS)'da müdür vekili ve aynı zamanda Stockholm Üniversitesi'nde Etnoloji profesörüdür. Doktora derecesini 1970 yılında Indiana Üniversitesi Folklor ve Antropoloji'de almış ve University of California at Berkeley, University of Pennsylvania, University of Bergen, Stockholm University ve başka kurumlarda ders vermiştir. *Journal of American Folklore*, *Journal of Folklore Research*, *Ethnologia Scandinavica*, *Journal of Northern Studies* gibi dergilerin yayın kurullarında hizmet etmiştir. Riksbankens ubileumsfond, İsveç Araştırma Konseyi, Finlandiya Akademisi, Ulusal Miras Heyeti gibi birçok kurum ve kuruluşa üyelikleri ve panelistlik hizmetleri bulunmaktadır. *American Folklore Society*'nin (Amerikan Halkbilim Derneği) yönetim kurulunda yer almıştır. 1997-2000 arasında *Folklore*, *Heritage Politics*, and *Ethnic Diversity* isimli çok uluslu bir projede eş-yürütücülük yapmıştır. Klein'ın yazılan özellikle sözlü anlatım, ritüeller, müze sergiciliği ve diğer anlamlı kültürel formların multi-etnik bağlamlarda, özellikle Kuzey Amerika ve Avrupa'da gösterim biçimlerine odaklanmıştır. Ayrıca geniş bir metodolojik çerçeve içinde, içiçe geçmiş, antropoloji, folklor, etnoloji ve müzecilik gibi disiplinlerin tarihçelerini yazmıştır. Yayımlanmış olduğu birçok makaleye ek olarak, kitapları arasında *Legends and Folk Beliefs in a Swedish-American Community: A Study in Folklore and Acculturation* (1980); *Swedish Folk Art - All Tradition is Change* (Malin Widbom ile birlikte, 1994); *Från erfarenhet till text: om kulturvetenskaplig reflexivitet* (Billy Ehn ile birlikte, 1994); *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser* (1995); *Creating Diversities: Folklore, Religion, and the Politics of Heritage* (Stein Mathisen ve Anna-Leena Siikala ile birlikte, 2004); *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives* (Annikki Kaivola-Bregenhøj ve Ulf Palmenfelt ile birlikte, 2006). Barbro Klein Amerikan Halkbilim Derneği ve Gustavus Adolphus Kraliyet Akademisi üyesidir. 2006 yılında Akademi Jöran Sahlgren Fonu aracılığıyla Klein'a büyük bir ödül vermiştir. 2000 yılında da Pertti Anttonen tarafından hazırlanan *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity* adlı adına atfedilen bir amaçlı kitabı bulunmaktadır.

Kosmatopoulos, Nicolas: Nikolas Kosmatopoulos Zürih Üniversitesi'nde "*Governing Conflict: Experts, Peace, Lebanon (1985-2010)*" başlıklı doktora tezini ta-

namlamıştır. Pire (Atina) ve Bremen’de ekonomi okuduktan sonra, Berlin Freie Üniversitäl’de Antropoloji ve Budapeşte Central European University’de Sosyoloji eğitimi almıştır. Nikolas Kosmatopoulos özellikle Ortadoğu ve Akdeniz Antropolojisi kapsamında uzmanlar tarafından çağdaş yönetimler konusunda çalışmaktadır. Şu anda, Paris’te bulunan Columbia Global Center’da doktora sonrası araştırmacıdır ve Sciences Po’da ders vermektedir. Araştırmaları etnografik ve tarihi yaklaşımları bir araya getirerek ve bunları teknoloji-politik uzmanlığın gücü ile birleştirerek, küresel gelişme, devlet oluşturma, barış süreçleri, kriz yönetimi —daha doğrusu günümüzde “şiddetin yönetimi” olarak adlandırılabilcek konular üzerinde çalışmaktadır. Şu anda, adının *Masters’s Peace: Governing Violence and Crisis in Contemporary Lebanon* olması düşünülen bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

Kuran-Burçoğlu, Nedret: 1981-2001 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi’nde çalıştı. 1983’ de Mütercim-Tercümanlık Bölümü’nün, 1991’de Karşılaştırmalı Avrupa Kültürü ve Sanatı Merkezi’nin kuruluşunda etkin oldu. 1991-94 yılları arasında Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi’nde konuk öğretim üyesi olarak bulundu. Uzmanlık alanı olan Karşılaştırmalı Kültür Çalışmaları, Çeviribilim ve Karşılaştırmalı Edebiyat konularında yayımlar yapan Nedret Kuran-Burçoğlu, 2001’den beri Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. 2006’dan beri Yabancı Diller Yüksekokulu Müdürlüğü, 2010 yılından beri de rektör yardımcılığı görevini yürütmektedir. Almanca ve İngilizce bilen Nedret Kuran-Burçoğlu 2001 yılında CIRP’i kurdu. Çok sayıda ulusal ve uluslararası makalenin ve kitap editörlüğünün, eş editörlüğünün ve tartışma makalelerinin yazarı olan Kuran-Burçoğlu’nun, *Çeviriye Bilimsel Yaklaşımlar* (Multilingual Yayınları, 2010); *Reflections on the Image of the Turk in Europe* (Isis Press, 2009), *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası: 18. yüzyılda İstanbul’da Kitabiyat (Franz Babinger)-Osmanlı Matbaası’nın Kuruluşu ve Başlangıcı (İbrahim Müteferrika)* (Machiel Kiel ile birlikte, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004); *Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa: vom 11. Jahrhundert bis zur heutigen Zeit* (Spur Verlag, 2005); *Kültürlerarası İletişim Aracı Olarak Çeviri: Ingeborg Bachmann’ın “Das dreissigste Jahr” adlı Öyküsünün Türkçe ve İngilizce Çevirileri üzerinde bir Çeviri Eleştirisi Denemesi* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1993); *1900-1983 Yılları Arasında Türkçe’de Goethe ve Faust Tercümeleleri Üzerinde Bir İnceleme* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1984) adlı kitapları ile, *Representations of the ‘Other/s’ in the Mediterranean World and Their Impact on the Region* (Susan Miller ile birlikte, Isis Press, 2005); *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to 1990s. Proceedings of the Workshop held on 5-6th March, 1999, at CECES, Boğaziçi University* (ISIS Press, 2000); *Multiculturalism: Identity and Otherness/Multiculturalism: Identité et*

Altéríté (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1997) adlı kitaplarda editörlükleri bulunmaktadır. Nedret Kuran-Burçoğlu ayrıca Prof. Dr. Süheyla Artemel için bir hatıra kitabının editörlüğünü yapmaktadır ve kendisine 2013 yılı içinde bir hatıra kitabı hediye edilecektir.

Kutlu, Muhtar: Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji (Etnoloji) Bölümü'nde tamamladı (1973). Sağlık Bakanlığı İstanbul Rehabilitasyon Merkezi ve Ankara Hıfssıha Okulu'nda araştırmacı-antropolog olarak çalıştı (1973-1978). Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bilimleri Bölümü'ne Halkbilim asistanı olarak atandı (1979). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Şavak Aşireti'nde Göçer Hayvancılık-Halkbilim Açısından Bir İnceleme* konulu etnografik çalışma ile doktora yaptı (1985). Daha sonra çalışmalarını Ankara Üniversitesi DTCF Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü'nde sürdürdü. 2002 yılında Sosyal ve Kültürel Antropoloji bilim dalında Doçent oldu. 2010 yılında profesörlüğe atandı. Halen aynı Fakültede (DTCF) Halkbilim Bölümü'nde öğretim üyesi ve bölüm başkanlığı görevlerini sürdürmektedir. Üniversite-deki akademik çalışmalarının yanı sıra, kültürel antropoloji ve halkbilim alanında farklı fakültelerde lisans ve lisansüstü programlarda dersler veriyor. Ayrıca UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komitesi üyeliği, Kültür ve Turizm Bakanlığı Somut Olmayan Kültürel Miras Uzmanlar Komisyonu üyeliği görevlerini sürdürüyor. Başlıca çalışma ve ilgi alanlarını geleneksel kültür, kültürel kimlik-etnokültürel yapı, Anadolu göçer kültürü ve görsel etnografi oluşturmakta; bu alanlarda verdiği dersler, yayımlanmış kitap, makale, konferans, söyleşi ve belgeseller bulunmaktadır.

Kümbetoğlu, F. Belkıs: F. Belkıs Kümbetoğlu Marmara Üniversitesi'nin çeşitli bölümlerinde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. İlgi alanlarını oluşturan kadın ve istihdam, göç, toplumsal cinsiyet, şiddet, felaketler ve kadın konularında alan araştırmaları bulunmaktadır. Marmara, Yeditepe ve Haliç Üniversiteleri'nde uzun yıllar araştırma yöntemleri dersleri vermiş, birçok alan araştırmasında yürütücü ve uygulayıcı olarak görev yapmıştır. Kadınların temel sorun alanlarına ilişkin uygulamalı projelerde yürütücülük ve danışmanlık görevlerinde bulunmuştur. 10 yıl başkanlığını yaptığı Antropoloji Demeği'nin 2004 yılında düzenlediği ulusal toplantısı sonrasında Hande Birkalan-Gedik ile birlikte derlediği *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* (Epsilon, 2005) kitabı vardır. Ayrıca *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (Bağlam, 2008), Bilhan Kartal ile birlikte derlediği *Yeni Toplumsal Hareketler* (Anadolu Üniversitesi, 2012) adlı yayımlanmış kitapları da bulunmaktadır. Uluslararası göç, afetler ve kadınlar, şiddet, yoksulluk ve kadın emeği konusunda ulusal ve uluslararası kitaplarda yayımlanmış makaleleri sosyoloji ve antropoloji disiplinlerindeki çalışmalarının ürünle-

ridir. 2004-2010 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Başkanlığı yapmıştır. 2005 yılından merkezin kapatıldığı 2010 yılına kadar Marmara Üniversitesi Kadın İşgücü ve İstihdamı Merkezi başkanlığını yürütmüştür. Merkez kapatıldığından, görevi sona ermiş, akabinde Marmara Üniversitesi'nden emekli olmuştur. Marmara Üniversitesi BAPKO ve TÜBİTAK tarafından desteklenen iki büyük araştırma projesini araştırma ekibi ile birlikte (İnci User ve Aylin Akpınar), *Depremden Beş yıl Sonra Düze'de Değişen Toplumsal Ekonomik ve Kişisel Yaşam* (2004-2006) ve *Kadın ve İstihdam: Değişen Koşullar Değişmeyen Eğilimler; Tekstil, Gıda, Hizmet Sektörlerinde İş Güvencesiz ve Sosyal Koruması Olmadan Çalışan Kadın İşçiler* (2008-2010) yürütmüş ve raporlamıştır. Araştırma, *Kayıp İşçi Kadınlar* adı ile Bağlam Yayınları'nda 2012'de yayımlanmıştır.

Martinez- Veiga, Ubaldo: Ubaldo Martinez-Veiga, Universidad Complutense de Madrid' de doktorasını tamamladı ve Roma'da (Ortadoğu Dilleri Dilbilim Bölümü'nde ve Madrid'te Felsefe Fakültesi'nde okudu. Pontificio Instituto Biblico, Roma'da Metodoloji konusunda yardımcı doçent olarak dersler verdi. Universidad Autonoma de Madrid (UAM)'de 1972-1989 arasında sosyal antropoloji konusunda dersler verdi ve aynı üniversitede Sosyal Antropoloji profesörü olarak 1989-2005 yılları arasında çalıştı. Daha sonra Madrid'deki Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) üniversitesine geçti. Columbia Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde 1975-76 yılları arasında Fulbright bursu ile; 1985-86 yılları arasında Johns Hopkins Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde; 1990-1991 yılları arasında Melbourne Avustralya'da Antropoloji Bölümü'nde ziyaretçi öğretim üyesi olarak bulundu. London School of Economics'de 2001-2002 arasında Endüstriyel İlişkiler Bölümü'nde; 2004 yılında Melbourne Avustralya'da La Trobe Üniversitesi'nde Antropoloji ve Sosyoloji Bölümü'nde dersler verdi. Yayımlanmış birçok makalesine ek olarak, yayımlanan kitapları arasında *Mujer Trabajo y Domicilio, Los Orígenes de la Discriminación* (1995); *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España* (1997); *Pobreza y exclusión espacial, La vivienda de los inmigrantes extranjeros en España* (1999); *Situaciones de exclusión de emigrantes españoles ancianos en Europa* (2000); *El Ejido discriminación, exclusión social y racismo* (2001 [2004]) *Trabajadores invisibles: Precariedad, Rotación y Pobreza de la Inmigración en España* (2004); *Marco Introductoria de la Historia de la Antropología* (2006); *Historia de la Antropología, Teorías Praxis y Lugares de Estudio* (2007); *Historia de la Antropología, Formaciones Socioeconómicas y Praxis Antropológicas, Teorías e Ideologías* (2010) sayılabilir.

Özbudun, Sibel: 1956 yılında İstanbul'da doğdu. Üsküdar Amerikan Kız Lisesi'ni bitirdikten sonra (1973) 1974-77 yılları arasında Fransa'da, Paris VII ve Paris X üniversitelerinde sosyoloji alanında lisans eğitimi gördü.

Lisansını tamamlamadan Türkiye'ye döndü. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakùltesi Antropoloji Bölümü'nden mezun oldu (1981). 1981-1993 arasında yayıncılık ve çevirmenlik yaptı. Ardından Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde yüksek lisans (1993-1995) ve doktora (1995-2000) öğrenimlerini tamamladı. 1995'te aynı bölümde araştırma görevlisi olarak işe başlamıştır. 2000'den bu yana ise öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. 2007 yılında doçentlik unvanını alan Özbudun 2010 yılında Hacettepe Üniversitesi'ndeki görevinden istifa ettikten sonra Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü ve Ankara Üniversitesi Latin Amerika Araştırmaları Merkezi'nde ders vermeyi sürdürdü. Özbudun'un antropoloji, kadın sorunları, Latin Amerika, yoksulluk, sınıf-etnisite ilişkileri konularında yayımlanmış çok sayıda kitap ve makalesi ve pek çok çevirisi bulunmaktadır. Kitapları arasında *Zamanın Ruhu*, Temel Demirel ile birlikte (Ütopya 2012); *Latin Amerika'da Yerli Hareketleri* (Dipnot Yayınları, 2012), *50 Soruda Antropoloji* Gülfem Uysal ile birlikte (Bilim ve Gelecek 2012); *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik* (Ütopya 2010); *Liberalizm-Muhafazakârlık Kısacasında Kadın*, Cahide Sarı ve Yücel Demirel ile birlikte (Kaldıraç, 2009); *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar Balkı Şafak ve Serpil N. Altuntek ile Birlikte* (Dipnot 2007); *Niçin Dikkulak Oldum? Türkiye Kırsalı Yoksullaşırken* (Ütopya 2006); *Hermes'ten İdris'e, Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ütopya 2004); *Kültür Halleri: Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde* (Ütopya 2003); *Ayından Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri* (Anahtar Kitaplar, 1997); *Türkiye'de Kadın Olmak: Bir Toplumsal Dönemeç Üzerine Düşünceler* (Yazın, 1994) sayılabilir. Yazar Temel Demirel'le evli olan Sibel Özbudun İngilizce, Fransızca ve İspanyolca bilir.

Sargül, Mahir. Mahir Sargül lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Dilbilim Bölümü'nden 1981 yılında almıştır. Donanımında İngilizce öğretmeni olarak 20 yıldan fazla hizmet ettikten sonra, 1999 yılında Yeditepe Üniversitesi Meslek Yüksek Okulu'nda İngilizce öğretmeni, öğretmen eğitimcisi ve sınav hazırlama birimi sorumlusu olarak çalışmıştır. 2000-2008 yılları arasında Maltepe Üniversitesi'nde Yabancı Diller Bölüm Başkanı Yardımcısı, Hazırlık Sınıflarının koordinatörü ve öğretmen olarak çalışmıştır. Halen Özyeğin Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır. Yıldız Teknik Üniversitesi'nden ELT dalında yüksek lisansı olan Sargül, yakın zamanda doktora öğrencisi olduğu Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik danışmanlığında *An Anthropological Study Towards Understanding Cosmopolitans and Cosmopolitanism in İstanbul: The Case of Native English Teachers at Foundation Universities* başlıklı doktora tezini hazırlamaktadır.

User, İnci: Doç. Dr. İnci User Boğaziçi Üniversitesi'nde lisans (Psikoloji) ve yüksek lisans (Sosyoloji) öğrenimi görmüştür. Altı yıl İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Kliniği'nde psikolog olarak çalıştıktan sonra Marmara Üniversitesi'nde öğretim elemanı olmuş ve Siyaset ve Sosyal Bilimler dalında doktora derecesini kazanmıştır. Halen Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görevlidir. Sosyoloji, Psikoloji ve Araştırma Yöntemleri alanlarında dersler vermektedir. Araştırma ve yayın yaptığı konular ruh sağlığı, sağlık sosyolojisi, toplumsal sorunlar ve toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmalarıdır. M.Ü. Sosyoloji Bölümü'nün Düzce'de 1999 Depremleri ve Türkiye'de kayıtdışı istihdam edilen kadın işçiler hakkında yaptığı alan araştırmalarının yürütücüleri arasında almıştır. 2012 yılında Belkıs Kümbetoğlu ve Aylin Akpınar ile birlikte *Kayıp İşçi Kadınlar* adlı kitabı (Bağlam Yayınları) yayımlanmıştır. Halen Sağlık için Sosyal Bilimler Derneği başkanı ve Türk-Alman Psikiyatri, Psikoterapi ve Psikososyal Sağlık Derneği yönetim kurulu üyesidir.

Vicini, Fabio: Vicini, kısa bir süre önce İtalyan Enstitüsü-İnsan Bilimleri (SUM)'da Antropoloji ve Tarih Bölümü'nden *Islamic Education, Forms of Reasoning and Civic Engagement: The Gülen and Samimi Communities in Turkey* başlığıyla tamamladığı teziyle doktora derecesini almıştır. Modena ve Reggio Emilia Üniversiteleri'nde Beşeri Bilimler ve Milano-Bicocca Üniversitesi'nde kültürel antropoloji eğitimi almıştır. Aynı zamanda Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies ve Zentrum Moderner Orient'te fellow olarak görev almaktadır. TÜBİTAK tarafından doktora sonrası araştırma bursu almıştır. İlgi alanları İslâm antropolojisi ve Ortadoğu Antropolojisi, Din antropolojisi ve sosyolojisi, Antropoloji ve Ahlak felsefesi, İslâm felsefesi ve Eğitim ve öğrenme antropolojisidir.

White, Jenny B: Yazar ve sosyal antropolog olan Jenny White şu anda Boston Üniversitesi'nde Antropoloji dalında doçent olarak çalışmaktadır. Almanya'da doğan White, küçük yaşta annesi ile birlikte ABD'ye iltica etmiştir. New York'da Lehman College'i bitirdikten sonra Hacettepe Üniversitesi'nde Psikoloji dalında Yüksek Lisans ve Austin-Texas Üniversitesi'nde Antropoloji dalında yılında doktora dereceleri almıştır. *Money Makes Us Relatives* (1994) daha sonra Türkçe'ye de çevrilmiştir. 2002'de yayımlanana *Islamist Mobilization in Turkey* adlı çalışması sonraki yıl Avrupa Antropolojisi dalında en iyi kitap ödülünü almıştır. İlk romanı *The Sultan's Seal*, 2006 yılında yayımlanmıştır. Bunu izleyen *Abyssinian Proof*, 2008'de ve üçüncüsü *Kamil Pasha Novel* ile *Winter Thief*, 2010'da yayımlanmıştır. Son kitabı *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton Studies in Muslim Politics serisinde 2012'de yayımlanmıştır.

Katkıda Bulunanlar: Bozkurt Güvenç, Akile Güneş, Nedret Kuran-Burçoğlu, Belkis Kümbetoğlu, Ulf Klein, Michael Herzfeld, Erdoğan Gedik, Veiga, M. Muhtar Kutlu, Jenny B. White, Nikolas Kosmatopoulos, Fabio Vicini, Gedik

